ZNAK

MIESIĘCZNIK

STEFAN WILKANOWICZ: Z PROBLEMATYKI WSPÓŁISTNIENIA (O EMMANUELU MOUNIER) ☐ **EMMANUEL MOUNIER**: KRYZYS XX WIEKU ☐ **WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI**: FILOZOFIA A ŚWIATOPOGLĄD ☐ **ANTONI STĘPIEŃ**: FILOZOFIA JEST NAUKĄ ☐ **TADEUSZ MILEWSKI**: EWOLUCJA TEORII JĘZYKA ☐ ANKIETA — **STEFAN SWIEŻAWSKI**: O UNIWERSALIZMIE – **JÓZEF MARIAN ŚWIĘCICKI**: CYWILIZACYJNE RAMY DWUDZIESTOLECIA

LITERATURA RELIGIJNA
WSKAZÓWKI BIBLIOGRAFICZNE

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

44

KRAKÓW

ROK X LUTY 1958

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Jacek Woźniakowski**

Sekretarz Redakcji: **Stefan Wilkanowicz**

Adres redakcji: Kraków, ul. Sławkowska 32, I p.

Redakcja przyjmuje: we wtorki i piątki, godz. 12—14.

Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72.

Administracja przyjmuje codzień, od godz. 9—13.

PRENUMERATA

	w kraju	zagranicą
Cena pojedyńczego zeszytu	10.— zł	14.— zł
Prenumerata kwartalna (za 3 n-ry)	30.— zł	42.— zł
Prenumerata roczna (za 12 n-rów)	120.— zł	168.— zł

Prenumeratę krajową należy wpłacać na konto administracji
PKO Kraków Nr 4-9-613
lub na konto „Ruchu", Kraków, Worcella 6, PKO 4-6-777.

Wpłaty przyjmują również urzędy pocztowe i listonosze.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto PKWZ „Ruch"
Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024
lub na konto administracji PKO Kraków Nr. 4-9-613.

Maszynopis otrzymano 1. II. 58. Papier druk. sat. VII kl. 86x122 70g. Druk ukończ. w lutym 1958
Format A5 Ark. druk. 8 Nakład 7000+100 egz.

Krakowskie Zakłady Graficzne Zakład nr 7. Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 95. Zam. 61. S-8

ZNAK
MIESIĘCZNIK
ROK X — Nr 2 (44)
L U T Y 1958
KRAKÓW

Bezsilni wobec nawału wydarzeń na skalę światową lub zgoła kosmiczną, znużeni bezowocnością własnych wysiłków poznania prawdy i czynienia dobra, tracimy już nawet zdolność pragnienia „prawd żywych", budzących w nas siły i pewność działania. Cóż dopiero mówić o „suchej teorii", o rzekomej rozkoszy poznawania każdej prawdy, nawet najbardziej abstrakcyjnej i pozornie bezużytecznej?

To nie na nasze czasy — chciałoby się powiedzieć. Ale nie dajmy się oszukać zniechęceniu. W rzeczywistości historia i od nas zależy, podobnie jak my sami możemy siebie kształtować. Historia wymaga tylko proporcjonalnego do trudności zadań napięcia woli, intelektu i uczuć. Wymaga uporu, fantazji, inicjatywy. Wymaga zaangażowania społecznego, które tylko wtedy będzie płodne, gdy wyjdziemy z ciasnego kręgu praktycyzmu. Gdy będziemy budowali swą wewnętrzną harmonię, nadawali kierunek działaniu w oparciu o solidne myślowe fundamenty, w których filozofia i „sucha teoria" odgrywają rolę niezbędnego konstrukcyjnego zbrojenia.

STEFAN WILKANOWICZ

Z PROBLEMATYKI WSPÓŁISTNIENIA (1)

REFLEKSJE NAD MOUNIEROWSKIM PERSONALIZMEM

Postać Emanuela Mounier, jego ideologia i stworzony przez niego ruch budzą stałe zainteresowanie zarówno katolików jak też tych wszystkich, którzy na innych drogach szukają afirmacji godności człowieka, sensu i wartości jego życia. Szerokość spojrzenia, głębokie życie wewnętrzne i żarliwość apostolska, rozmach twórczy, bogactwo myśli ujęte w piękną formę literacką, stawiają go w rzędzie czołowych myślicieli i pisarzy naszego wieku.

Mounier należy do katolickiej awangardy w najlepszym tego słowa znaczeniu: z wielką pasją, a zarazem z uważną troską stara się odnaleźć ziarna prawdy w każdej ideologii, w każdej filozofii, a jednocześnie trudzi się nad oczyszczeniem chrześcijaństwa z historycznych niechrześcijańskich czy pseudo-chrześcijańskich naleciałości. To podwójne dążenie: do źródeł i ku nowoczesności stanowi oś wyznaczającą kierunek rozwoju jego myśli, atakującej najbardziej palące problemy współczesnego życia i współczesnego chrześcijaństwa.

Mounier podjął próbę oceny współczesnych prądów filozoficznych i społecznych, tworząc nową odmianę personalizmu będącego w pewnym sensie ich syntezą i tworząc ruch jednoczący ludzi o różnych światopoglądach we wspólnej pracy nad budową cywilizacji, mającej zapewnić osobie ludzkiej warunki pełnego rozwoju.

Bezkompromisowe poglądy Mouniera zawsze i były i są fermentem pobudzającym do myślenia, wywołującym gwałtowne sprzeciwy i entuzjastyczne zachwyty. Zapewne jeszcze za wcześnie na ich dojrzałą ocenę; jeszcze nie ujawniły chyba swej pełnej treści ani nie wysnuto z nich wszystkich konsekwencji.

Przedwczesna śmierć Mouniera (1950) przerwała jego rozmach twórczy; stąd też bardziej przypomina ona zastygły nagle potok

kipiącej lawy niż chłodną przejrzystość precyzyjnie wyszlifowanych kryształów. Stwarza to dodatkowe trudności w jej badaniu i łatwo może prowadzić do fałszywych interpretacji, jeśli się zbyt literalnie traktuje poszczególne sformułowania, tracąc z oczu generalną linię myśli Mouniera.

Zreferowanie całości jego poglądów wymagałoby obszernego dzieła, choćby ze względu na „zewnętrzne rozmiary" jego dorobku (przeszło 500 pozycji bibliograficznych!). Będziemy więc jeszcze nieraz do niego wracali, starając się w niniejszym szkicu przedstawić jedynie jedno z bardziej interesujących zagadnień: sprawę współistnienia różnych ideologii i współpracy ich przedstawicieli.

Można być chrześcijaninem i personalistą, socjalistą i personalistą, i dlaczegóżby nie — komunistą i personalistą, jeśli jest się komunistą w taki sposób, który nie jest sprzeczny z wyłuszczonymi tu podstawowymi wartościami.

Emmanuel Mounier

To niecodzienne sformułowanie domaga się natychmiastowych wyjaśnień. Cóż to za personalizm? W jakich płaszczyznach może istnieć zgodność pomiędzy katolicyzmem, socjalizmem i komunizmem? Jest oczywiste, że w płaszczyźnie filozoficznej istnieje nie zgodność, lecz głęboka sprzeczność pomiędzy katolicyzmem a większością kierunków socjalistycznych, w szczególności marksizmem. Teocentryzm filozofii chrześcijańskiej, nie mówiąc już nawet o objawieniu i teologii jest nie do pogodzenia z materialistycznymi założeniami marksizmu czy wielu socjalizmów.

Nie może również chodzić w tym sformułowaniu o łączenie pseudo-katolickiej wiary w Boga z jakimś kadłubowym marksizmem (jak to czynią progresiści), bo nie byłoby wtedy sensu mówić o personalizmie — wystarczyłoby mówić o wierzących socjalistach i komunistach.

Czy chodzi więc o praktyczne współdziałanie w codziennych nie budzących większych wątpliwości sprawach? Też nie, do tego nie jest konieczna nowa filozofia ani ideologia. Sformułowanie powyższe musi więc zakładać jakąś ideologię, program czy postawę, która mogłaby być wspólna dla katolików, socjalistów i marksistów. Kluczem do jej zrozumienia jest Mounierowska koncepcja człowieka. Od niej więc zaczniemy nasze rozważania.

*

Pozornie sprawa jest prosta. Już na pierwszy rzut oka widać pokrewieństwo poglądów Mouniera i Maritaina. Obaj używają tych samych terminów określających człowieka: osoba *(personne)*, i indywiduum, jednostka *(individu)*. U obydwu pojęcia te oznaczają dwa bieguny życia ludzkiego. Człowiek może się bowiem rozwijać w kierunku coraz większego uduchowienia albo też ulegać praktycznemu zmaterializowaniu. Pociągany przez wielość rzeczy otaczających go, rozprasza się w ich zdobywaniu, traci zdolność selekcji, daje się opanowywać przez ślepą chciwość pożądającą coraz nowych zdobyczy. Traci w ten sposób możność praktycznego uhierarchizowania wartości, możność właściwego ich wyboru i realizacji, traci poczucie łączności z drugimi, popada w konflikt z nimi, staje się człowiekiem samotnym. Chcąc pokonać te dezorganizujące go i wyobcowujące ze społeczeństwa tendencje musi zdobyć się na wysiłek — wysiłek uduchowienia, czyli personalizacji.

Osoba jest więc związana z pierwiastkiem duchowym, indywiduum (jednostka) z materialnym. Osoba w pełni rozwoju charakteryzuje się jednością i miłością. Jedność wyraża się w doskonałym zorganizowaniu wewnętrznym, miłość przejawia się w maksymalnym poczuciu wspólnoty z bliźnimi, w potrzebie hojnego dawania im swych wartości i służenia im. Osoba może rozwijać się tylko w klimacie wolności. Osoba jest — w porządku przyrodzonym — najwyższą wartością.

Oczywiście — nie można jej w pełni zrealizować. Zawsze jesteśmy w jakimś stadium pośrednim pomiędzy indywiduum a osobą, bliżej lub dalej osoby-ideału.

Te podstawowe myśli są wspólne obydwu filozofom (przyjaciołom zresztą). Zwraca jednak uwagę wyraźne przesunięcie akcentów: u Maritaina najwyższą, najbardziej płodną formą aktywności człowieka jest kontemplacja; Mounier wysuwa na pierwszy plan konieczność twórczości, działania, angażowania się w życie społeczne i ponoszenia za nie odpowiedzialności. To — jego zdaniem — najbardziej rozwija osobę. Nie trudno domyślić się źródła tego przesunięcia: Mounier był przecież uczniem i sekretarzem bergsonisty Chevaliera i w przeciwieństwie do Maritaina nie tak daleko od bergsonizmu odszedł.

W prawdziwym kłopocie będziemy jednak dopiero wtedy, gdy postawimy sobie dość zasadnicze pytanie: czy pojęcie osoby mamy traktować ontologicznie, moralnie czy psychologicznie?

Niewątpliwie najwięcej podobieństw wykazuje ono z tomistycznym pojęciem osobowości moralnej. Jeśli się jednak mówi o rozwoju (od indywiduum do osoby) to nie od rzeczy będzie spytać: a co się właściwie rozwija? Tu cały kłopot, bo nie znajdujemy wcale pod-

miotu tego rozwoju. Przy bliższym przyjrzeniu się sformułowaniom opisującym czy określającym osobę uwidocznia się szereg zbieżności z filozofią wartości Schelera. Mounier tak samo lub przynajmniej bardzo podobnie rozumie jedność, bezpośrednią niepoznawalność, transcendencję, ponad-świadomość, duchowość i absolutność osoby. Jeśli założymy istnienie wpływu poglądów Schelera na rozwój myśli Mouniera (a wiadomo, że Mounier znał oczywiście filozofię Schelera), to zrozumiały będzie brak metafizycznej bazy jego personalizmu i wyjaśnią się rozważania dotyczące wartości osoby. U Schelera byt osoby, sprowadza się do bytu wartości, wartość i jej poznanie są czymś pierwszym. Nie można więc mówić o osobie jako substancji, bo Schelerowska wartość nie wymaga dla swego istnienia substancjalnego nośnika. Lecz to nie wszystkie jeszcze trudności. Niezaprzeczalne są również związki omawianego personalizmu z egzystencjalizmem. Mniej się to uwidacznia w samej treści, bo Mounier dość ostro przeciwstawia się szeregowi egzystencjalistycznych idei (zwłaszcza pesymizmowi i absurdyzmowi Sartre'a) i podkreśla łączność człowieka z innymi, a nie jego tragiczną samotność — lecz bardziej w wyborze i sposobie stawiania zagadnień. Mounier — tak samo jak egzystencjaliści — przesuwa punkt ciężkości filozofii z rzeczy na człowieka. Na każdym kroku akcentuje swoją *passion du réel* i manifestuje agresywność w stosunku do wszystkiego, co mogłoby mieć esencjalny posmak. Broni się wszelkimi siłami przed nadawaniem swojemu personalizmowi charakteru systemu: wszelki system jest podejrzany, u podstaw zagrożony łatwością odrywania się od zmiennej, różnorakiej, przebogatej rzeczywistości. Uwidacznia się to oczywiście w koncepcji człowieka: Mounier z rezerwą odnosi się do tomistycznego pojęcia natury ludzkiej (zawierającego elementy stałości i niezmienności), woląc operować egzystencjalistycznym terminem *condition humaine*.

Czy można więc orzec, że Mounierowska koncepcja człowieka wywodzi się zasadniczo z filozofii chrześcijańskiej, zdradza wpływy egzystencjalizmu i myśli Bergsona, została zaś ostatecznie w istotny sposób zmodyfikowana przez filozofię wartości Schelera?

Chyba tak, ale to jeszcze nie wszystko. Nie można bowiem nie zwrócić uwagi na wyraźny paralelizm w ujęciu człowieka, społeczeństwa i cywilizacji. Dwubiegunowość życia ludzkiego ma swój odpowiednik w życiu społecznym. I tu istnieją dwie jakgdyby formy graniczne życia społecznego i szereg stadiów pośrednich. Najniższą formą (odpowiednik indywiduum) jest niezróżniczkowana masa ludzi żyjących w samotności (i nawet nie zdających już sobie z tego sprawy), zamkniętych w swym egoizmie. Więź społeczna prawie tu nie istnieje.

Na przeciwległym krańcu mamy społeczność doskonałą, społeczność w której węzłem jednoczącym jej członków jest miłość. Mounier nazywa ją niekiedy „osobą osób". Oczywiście nie można jej nigdy w pełni zrealizować, niemniej jest ideałem, mitem kierunkowym życia społecznego.

W rzeczywistości mamy zawsze do czynienia ze społecznościami pośrednimi, w których więź społeczna buduje się na takich lub innych interesach i uczuciach, na mniej lub więcej przytłumionej przez egoizmy miłości.

*

Gdy zwrócimy się do poglądów Mouniera na zasadnicze problemy cywilizacji, napotkamy i tu te same elementy, które cechowały człowieka i społeczeństwo. I tu Mounier mówi o „cywilizacji indywidualistycznej" oraz o „cywilizacji personalistycznej".

Cywilizacja indywidualistyczna albo „cywilizacja mieszczańska i indywidualistyczna" — czy to znowu jakiś „stan graniczny" cywilizacji? Tak i nie. Mounier wychodzi tu po prostu od analizy cywilizacji zachodniej, od obserwacji wielkiego kryzysu ekonomicznego lat trzydziestych, który dla niego jest przejawem wielkiego kryzysu cywilizacji. Jakie są źródła tego kryzysu? Zdaniem Mouniera trzeba ich szukać jeszcze w okresie Odrodzenia. Punktem wyjścia procesu był bunt człowieka owej epoki przeciwko zbyt sztywnym formom życia społecznego i życia duchowego. W buncie tym tkwiło zdrowe ziarno: przekonanie o konieczności zapewnienia osobie ludzkiej sfery wolności niezbędnej dla jej właściwego rozwoju. Ale obok tego był tam i kąkol: obniżenie ideału osobowości przez indywidualizm.

Ideałem średniowiecza był święty, Odrodzenia — bohater bardzo „świecko" pojmowany (reformator, zdobywca, Don Juan — ktokolwiek jakkolwiek wybitny). W okresie kapitalizmu finansowego ideałem był już tylko mieszczuch, człowiek interesu i to bardziej giełdziarz niż *manager* przemysłu.

Ponadto na rozwoju nowożytnego humanizmu zaciążył potężny wpływ Kartezjusza, zwłaszcza jego skrajnie dualistyczna koncepcja człowieka, która w swoich dalekich konsekwencjach spowodowała radykalne oddzielenie spraw ducha od spraw materii, a co za tym idzie moralności od polityki, kultury od gospodarki. Pogłębiający się indywidualizm prowadził do coraz większej atomizacji społecznej. Mariaż tego rodzaju postaw duchowych z nowoczesną techniką zrodził kapitalizm z wszystkimi jego dobrze znanymi konsekwencjami.

Czy zatem nazwa „cywilizacja mieszczańska i indywidualistyczna“ odnosi się do konkretnej, historycznie ukształtowanej cywilizacji? Jednak nie zupełnie. To, co nam prezentuje Mounier, nie jest opisem rzeczywistości społecznej. Analiza aktualnej rzeczywistości społecznej w połączeniu z analizą historyczną służy jedynie do uchwycenia generalnych linii pewnych typów cywilizacji, do stworzenia pewnego abstraktu, pewnego typu cywilizacji niejako „w stanie czystym“. Stąd cywilizacja mieszczańska i indywidualistyczna może być uważana za jakiś odpowiednik „indywiduum“ w koncepcji człowieka.

A czym jest cywilizacja personalistyczna?

Nazywamy personalistyczną każdą doktrynę, każdą cywilizację afirmującą prymat osoby ludzkiej nad koniecznościami materialnymi i nad instytucjami kolektywnymi, które podtrzymują jej rozwój.

Cywilizacja personalityczna jest taką cywilizacją, której duch i struktura nastawione są na to, aby każdej jednostce umożliwić spełnienie się jako osobie.

Takie określenia cywilizacji personalistycznej wyznaczają już kierunek poszukiwań, mieści się w niej uznanie osoby za najwyższą wartość i traktowanie życia społecznego jako służebnego w stosunku do niej. Funkcją cywilizacji jest stwarzanie warunków dla rozwoju człowieka. ale pełnego człowieka — osoby. Wykluczony jest więc ekonomizm, dla którego człowiek to tylko *homo oeconomicus,* wykluczone jest traktowanie człowieka jedynie jako części społeczeństwa. Ustrój polityczno-gospodarczy musi nie tylko umożliwiać zaspakajanie potrzeb materialnych i zapewnić operatywność administracji, ale w niemniejszym stopniu uwzględniać specyficzne potrzeby osoby: potrzebę wolności, inicjatywy i twórczości, angażowania się w życie społeczne i ponoszenie odpowiedzialności, a jednocześnie potrzebę samotności i skupienia, poznawania nawet pozornie bezużytecznej prawdy. Rozwinąć produkcję i usprawnić rządy, a nawet wywołać entuzjazm potrafią zupełnie dobrze faszyzmy; cóż z tego, jeśli wynaturzają i upadlają człowieka, czyniąc go sprawnym narzędziem zbrodniczego szaleństwa. Faszystowska pseudo-cywilizacja po pewnym czasie musiałaby się rozłożyć sama, jeśliby nawet nie zginęła w kataklizmie wywołanej przez siebie wojny.

Jakimi jednak drogami dojść do takiego wymarzonego stanu? Mounier z właściwym sobie realizmem i niechęcią do wykończonych, zamkniętych systemów, nakreśla jedynie główne kierunki działania, postulaty zasadnicze, pozostawiając resztę próbom i doświadczeniom. W zakresie spraw gospodarczych na pierwszy plan

wysuwa konieczność likwidacji proletaryzacji i zapewnienia wszystkim pełnego udziału w życiu gospodarczym. Pierwszego nie trzeba uzasadniać — nikt nie wątpi, że nędza i niepewność jutra nie stwarzają korzystnych warunków dla rozwoju człowieka. Jak należy jednak rozumieć drugi postulat?

Nie chodzi tu tylko o likwidację bezrobocia, idzie o coś więcej: o przywrócenie radości z pracy, która rozwija, a nie otępia; o uczynienie każdego człowieka świadomym podmiotem działalności gospodarczej, a nie bezmyślnym kółkiem maszyny. Zdaniem Mouniera niezbędne jest zapewnienie możliwie wszystkim pracownikom udziału w kierownictwie lub kontroli odpowiedniego szczebla życia gospodarczego. Jest to niezbędne zarówno ze względu na kontrolę nad kapitałem, jak też —na wartość takiego właśnie udziału dla rozwinięcia poczucia odpowiedzialności i wspólnoty, inicjatywy i umiejętności gospodarowania. Oczywiście realizacja tej demokracji gospodarczej musi być długim i żmudnym procesem, zależnym od różnych warunków. Najwyraźniej rysuje się tu żądanie udziału robotników w różnych formach zarządu przedsiębiorstw jak też udziału w ich dochodach.

Likwidacja proletaryzacji da się — zdaniem Mouniera — osiągnąć poprzez stworzenie uspołecznionego sektora gospodarczego, który produkowałby artykuły niezbędne dla zabezpieczenia życiowego minimum wszystkich obywateli państwa. Towary te byłyby przydzielane każdemu, niezależnie od jego wkładu na rzecz społeczeństwa.

Konsekwentna realizacja zasady pierwszeństwa pracy przed kapitałem (z której wynika m. in. pozbawienie anonimowego kapitału prawa decydowania w sprawach przedsiębiorstw przez niego finansowanych) jak też uspołecznienie części gospodarki narodowej nie odbędzie się bez oporów i walki. Ażeby złamać dominację kapitału, trzeba w pierwszym rzędzie uspołecznić kredyt, a dalej konsekwentnie realizować jawność życia gospodarczego, która w znacznej mierze uniemożliwia osiąganie przez anonimowy kapitał spekulacyjnych niekontrolowanych zysków.

Jak się będzie przedstawiała struktura gospodarki, czy system zarządzania? Dotykamy tu węzłowego punktu poglądów społecznych Mouniera. Jest on w równym stopniu przeciwnikiem indywidualistycznego liberalizmu co etatyzmu. Ani jeden, ani drugi nie spełniają warunków niezbędnych dla właściwego rozwoju osoby: indywidualizm niszczy konieczne współdziałanie i planową organizację życia gospodarczego (a przy tym prowadzi do uciemiężenia człowieka wbrew pozorom wolności) etatyzm zabija wolność i inicjatywę. To też Mounier jest zdania, że tylko struktura pluralistyczna,

a mówiąc ściślej jego językiem, federalistyczna, zdolna jest stworzyć warunki dla rozwoju gospodarki i rozwoju człowieka. Stąd postulaty organizowania różnych autonomicznych organizmów gospodarczych, łączących się w wyższe jedności obejmujące pokrewne czy współzależne przedsiębiorstwa lub gałęzie gospodarki, zawsze jednak dbając o możliwie duży zakres samodzielności organizmów niższych w stosunku do wyższych. Stąd postulat tworzenia autonomicznych w stosunku do państwa władz gospodarczych.

Podobne postulaty wysuwa Mounier także w dziedzinie życia politycznego. I tu struktura federalistyczna i pluralistyczna przewidująca zarówno pionowe jak i poziome rozczłonkowanie władz wydaje się Mounierowi najlepszą, by stworzyć warunki dla rozwoju osób, w szczególności zaś by zabezpieczyć jednocześnie i wolność i ład społeczny.

Stawiając kropkę nad i, możemy powiedzieć, że postulaty te dają się sprowadzić po prostu do żądania budowy społeczeństwa o strukturze organicznej, społeczeństwa, które złożone jest z wielostopniowej drabiny silnych, żywych, autonomicznych społeczności, poddanych państwu, które ich nie zastępuje, lecz koordynuje ich działalność i rozstrzyga między nimi spory, kierując się zasadą dobra wspólnego, którego jest z urzędu stróżem.

Oczywiście, struktury te mogą się w praktyce znacznie różnić w różnych krajach — personalizm jest postawą i metodą a nie sztywnym uniformem.

Tak by się w najogólniejszych zarysach przedstawiała Mounierowska wizja cywilizacji personalistycznej. Właśnie wizja, bo mimo praktycznych postulatów, które mieszają się z podstawowymi zasadami i teoretycznymi uogólnieniami, nie jest to ani naukowa teoria, ani konkretny program działania. Dlatego też mamy i tu dane do traktowania jej jako pewien graniczny stan cywilizacji, jako ideał, jako bezwzględnie obowiązujące, choć nigdy w pełni niewykonalne zadanie wszystkich pokoleń wszystkich czasów.

Nie możemy przejść do dalszych rozważań, nie wróciwszy na chwilę do problemu osoby. Dotychczasowy tok rozumowania zdawałby się wskazywać, że koncepcja człowieka była dla Mouniera punktem wyjścia do sformułowania poglądów na społeczeństwo i na cywilizację. Nie jest to pewne, a nawet przeciwnie, istnieją podstawy do przypuszczeń, że było odwrotnie: analiza chorej cywilizacji prowadziła do badania choroby człowieka. Niektórzy współpracownicy Mouniera są nawet zdania, że w pierwszym okresie jego twórczości termin *personne* odnosi się właściwie do społeczeństwa, a dopiero wtórnie do człowieka. Błędnym byłoby mniemanie, że Mounierowską koncepcję człowieka rozpatrywać można

jedynie jako wynik swoistej „gry sił" współczesnych kierunków filozoficznych.

*

Przejdźmy jednak do spraw bardziej praktycznych. Jakie jest „miejsce na świecie" personalistów, jaki ich stosunek do innych ruchów i ideologii, jakie metody działania? Odpowiedzi na te pytania dadzą się najłatwiej osiągnąć w czasie rozważania najciekawszego bodaj dla nas problemu, mianowicie stosunku personalistycznego ruchu do rewolucji marksistowskiej. Czy nie przyjąć do wiadomości faktu jej zaistnienia? — pyta Mounier. Obalenie kapitalizmu jest przecież faktem niewątpliwie pozytywnym — jest to wszak postulat personalizmu.

Nie — pisze Mounier — rewolucji nie można „odrabiać", nie można też „wyłączyć się" z całości życia społecznego. Rewolucję trzeba w pewnym sensie „uduchowić". Nie chodzi tu o „chrzczenie" socjalizmu, mające polegać na mechanicznym łączeniu wiary w Boga z socjalizmem, lub o deklaratywność. Chodzi o usilną pracę nad tworzeniem warunków dla rozwoju osób.

Trzeba tu podkreślić jedną zwłaszcza cechę charakterystyczną postawy Mouniera: z przekonaniem o konieczności dokonania radykalnej, dogłębnej i wszechstronnej, a zatem „wielkiej" rewolucji (która stworzy warunki dla rozwoju cywilizacji personalisytcznej), łączy się przekonanie o niesłychanej ważności konkretnego działania w każdych warunkach: działania cząstkowego, ograniczonego, przemian fragmentarycznych, ustawicznych, codziennych korektur rzeczywistości, budzenia poczucia odpowiedzialności, dopomagania każdemu człowiekowi po kolei do odkrycia swego osobowego życia. Rewolucja personalistyczna nie jest — w perspektywach myśli Mouniera — pałacowym zamachem stanu; nie jest udanym manewrem grupy, która wykorzystała koniunkturę i zagarnęła władzę, aby zbawiać ludzkość bez niej albo wbrew niej. Rewolucja personalistyczna musi rozwijać się w miąższu społecznym, musi go przenikać coraz głębiej i wszechstronniej: „Nie przejmujemy jedynie słów Péguy: „Rewolucja będzie rewolucją moralną albo jej nie będzie". Precyzujemy: „Rewolucja moralna będzie rewolucją gospodarczą albo jej nie będzie. Rewolucja gospodarcza będzie rewolucją moralną albo nie będzie niczym" — pisze Mounier.

„Rewolucja" oznacza u Mouniera zarówno przemianę wewnętrzną u człowieka („rewolucja osobista", „przebudzenie się osobowości") jak też przewrót społeczny.

Przy takim nastawieniu zrozumiała jest niechęć do formułowania programu w kategoriach polityczno-ustrojowych i koncentro-

wania się na walce o władzę, któraby umożliwiła jego realizację. Zrozumiała jest tendencja do organicznego działania w każdych warunkach, w każdej sytuacji zastanej, niejako z pozycji „od wewnątrz". Zrozumiała jest formuła: (...trzeba być).... „w sercu materializmu, kolektywizmu, spirytualizmu".

Obowiązek przekształcenia siebie i życia społecznego istnieje zawsze, niezależnie od warunków zewnętrznych. Istnieje także oczywiście w krajach socjalistycznych i zrozumiałe jest, że może tam wychodzić od warunków zastanych, szukać środków w tych warunkach skutecznych i rozwiązywać tam właśnie występujące trudności.

Bardzo to wszystko piękne, ale wypada jeszcze zapytać: a co na to sami socjaliści? Czy Mounier liczył na ich entuzjazm w stosunku do takiego programu? To by oczywiście była przesada, ale widział on pewne podstawy do nadziei, że może on znaleźć oddźwięk w ruchu socjalistycznym, czy szerzej — w ruchu robotniczym. Istnieli bowiem zawsze w tym ruchu myśliciele czy działacze, dla których sprawa zabezpieczenia wolności w ustroju kolektywistycznym, ochrona społeczeństwa przed zakusami etatyzmu była jedną z największych trosk. Ich idee często były oderwane od rzeczywistości, sposoby ochrony wolności — nierealne, ale najważniejsze jest to, że zawsze byli i są w ruchu socjalistycznym ludzie, którzy widzą problem i starają się go rozwiązać, choć nie zawsze z powodzeniem. Ważne jest to, że istnieją przedstawiciele tendencji zdrowej i płodnej: dążenia do autonomii społeczności, pluralizmu, federalizmu, słowem do budowy żywego i autentycznego s p o ł e c z e ń s t w a. Oczywiście istnieją również — twierdził Mounier — a nawet przeważają tendencje przeciwne: do centralizmu i etatyzmu.

Kiedy się dziś o tych sprawach pisze, nie można pozbyć się uczucia pewnego zażenowania: po Październiku to już są przecież wielkie banały. Już się nam nawet trochę przejadły ciągłe i niezbyt owocne utyskiwania na fatalne skutki centralizacji we wszystkich prawie dziedzinach życia i nawoływania do budowy laickiej etyki. Niech się nikt zresztą nie gorszy, że to ma być etyka właśnie laicka. Możemy powątpiewać w skuteczność jej oddziaływania, możemy żałować, że nie jest etyką pełną, bo nie uwzględnia pozaziemskiego celu życia ludzkiego, ale musimy się cieszyć, że jest. Lepiej, że będzie ona oddziaływała na te kręgi, które wzdragają się przed etyką katolicką, niżby pozostawać one miały poza jakąkolwiek moralnością. A wreszcie żądanie budowy świeckiej etyki już samo w sobie jest ogromnym osiągnięciem: raz, że się w ogóle stawia jakieś nowe problemy zamiast obracać się w zaklętym kręgu urzędowego zestawu formułek, drugi raz, że się zaczyna zajmować

człowiekiem, a nie tylko klasami społecznymi czy bazą i nadbudową. To ostatnie stwarza nadzieję zapoczątkowania głębokich badań nad naturą człowieka, bez których próby budowy etyki są nieporozumieniem, stwarza nadzieję rozwoju zainicjowanego procesu personalizacji. Nikt się tu zresztą nie będzie spierał o słowa, nikt nie będzie wymagał od marksistów, żeby się nazywali personalistami w takim czy innym tego słowa znaczeniu. Nie chodzi o słowa. Chodzi o odrobienie zaniedbań w niesłychanie ważnej przecież dziedzinie wiedzy o człowieku, jego potrzebach i warunkach rozwoju. Chodzi o inicjatywę społeczną, która będzie szukała najlepszych sposobów zapewnienia mu tych warunków. Każdy wysiłek jest cenny, od kogokolwiekby pochodził. Każdy towarzysz w tej pracy jest sojusznikiem, choćby w swoich poszukiwaniach różną od naszej obrał drogę.

Stefan Wilkanowicz

EMMANUEL MOUNIER

KRYZYS XX WIEKU

Zakładając, że słowo personalizm oznacza całość poszukiwań i kierunków, które staramy się wyodrębnić z obecnego kryzysu, chcemy jednak oddzielić to słowo od jego mylnych interpretacji i nakreślić mu granice *).

Personalizm nie jest systemem politycznym, konkurującym bezpośrednio z innymi systemami politycznymi. Personalizm nie przeciwstawia się socjalizmowi, czy komunizmowi. Wszystko zależy od tego, o jakim personalizmie, socjalizmie czy komunizmie mówimy. Marksistowska krytyka alienacji i całe życie ruchu robotniczego jest przesiąknięte personalizmem, podobnie jak liberalna wizja „pięknej epoki" końca XIX wieku i pasja prawnicza lat 1789-ych. Na wartości, których znaczenie podkreślamy, można patrzeć czy dziś, czy wczoraj w sposób konserwatywny lub w sposób rewolucyjny. Wczorajszy sposób widzenia rewolucyjny, dziś może być sposobem konserwatywnym. Dlatego nie zdziwi nas odkrycie, że istnieją personalizmy rozbieżne, a nawet wrogie sobie w ich oddźwiękach politycznych. Na przykład nie da się zaprzeczyć, że liberalizm ekonomiczny i demokracja parlamentarna postarały się o zabezpieczenie, przynajmniej dla pewnej uprzywilejowanej grupy społecznej wolności myśli i działania, a także wymiany myśli i rywalizacji inicjatyw. Z tej przyczyny niektórzy może spróbują wiązać personalizm z zachowaniem tych rzeczy, które wczoraj były zuchwalstwem, a które rzeczywistość dnia dzisiejszego już przerosła. W takim związku nie będzie ideologicznego fałszu. Jest prawdą, że system liberalny zapewniał tym (i tylko tym), którzy z niego korzystali pewien typ realizacji wartości personalistycznych. Odnosi się to do najlepszych osiągnięć systemu liberalnego jak np. parlamentaryzm angielski. Niemniej taki personalizm byłby dziś, w naszych oczach, ahistoryczny i zatrzymywałby w ginących formach te wartości, które na to, żeby trwać, muszą co jakiś czas umierać, razem ze swymi przejściowymi realizacjami. A więc będziemy musieli się przeciw-

*) Rozdział z książki: *Qu'est-ce que le personnalisme*, Paris 1947, du Seuil.

stawić temu konserwatywnemu personalizmowi, choć wydaje się, że w głębi serc poświęcamy kilka ołtarzy tym samym bóstwom.

Oczywiście możnaby założyć personalizm abstrakcyjny, jako dążenie tak ogólne i tak oderwane od historii, że nadawałoby się do najrozmaitszych celów. Ale jeżeli do istoty osoby należy to, że musi być umiejscowiona, to personalizm może się utwierdzać tylko w konkretnej sytuacji historycznej. Tu właśnie rysują się nieuniknione podziały, te same które otwierają się między chrześcijanami albo uczonymi tej samej szkoły, z chwilą gdy zaczynają wydawać sądy o sprawach publicznych. Kto chce ocenić stanowisko uważane za personalistyczne, musi więc wydać sąd „na dwa tempa": z jednej strony zbadać oceny i decyzje polityczne, które zaangażowały daną formę personalizmu w danym kierunku działania, i osobno rozpatrzeć ładunek wartości, które każdy personalizm stara się ożywić nawet jeżeli to robi na ślepych torach historycznych albo w mylnych osądach praktycznych.

Jak widać — nie znajdujemy się na jednolitej płaszczyźnie. Filozofia skierowana całkowicie ku polityce musi być osądzana politycznie: z punktu widzenia sukcesu lub klęski politycznej. Nigdy nie dosyć będzie powtarzać, że nasz personalizm nie jest w swej zasadzie zogniskowany na postawie politycznej, ale że jest on integralnym wysiłkiem zrozumienia i przezwyciężenia całości kryzysu człowieka w XX wieku. Ten wysiłek może się angażować na różnych drogach politycznych i popełniać na nich błędy taktyczne. Mimo to, pozostaje on ważny i płodny — wszędzie tam, gdzie jest autentyczny — właśnie dzięki tym siłom, które pobudza do działania. Personalizm nie może odrzucać zaangażowania politycznego, tak samo jak nie może wyłączać się z żadnej sytuacji, w której w grę wchodzi człowiek. Jeżeli personalizm wyklucza pewne rozwiązanie niezgodne ze swymi głównymi intencjami, to jednak nie określa w sposób konieczny kierunku wyboru politycznego.

Niektórzy będą uważać tę względną indeterminację polityczną za słabość. Z punktu widzenia politycznego — na pewno. Ale sztuka, poezja, religia, ścisłość naukowa są także same w sobie politycznie słabe, właśnie dlatego, że chociaż zahaczają o *politykę*, nie są stworzone *dla polityki*. Ich zadaniem jest kształtowanie ludzi, którzy wśród innych działalności utwierdzają się politycznie przez doświadczenie i osąd polityczny. Gdyby personalizm pretendował do zastępowania — w ich własnej dziedzinie — tego doświadczenia i sądów, które z doświadczenia wypływają, prowadziłby do pomieszania pojęć. Ale gdyby politycy chcieli personalizmowi zabronić właściwego mu oddziaływania — wprowadziliby zamieszanie przeciwległymi drzwiami. Trzeba jeszcze zaznaczyć, że personalizm wy-

magając zaangażowania, nadając wartość obecności w historii i rzucając światło na struktury każdego ludzkiego istnienia — wnosi swój bezpośredni wkład i konieczne perspektywy nawet w analizę polityczną.

Personalizm nie jest systemem politycznym — i w ogóle nie jest systemem. Każda propozycja personalizmu rodzi się na skrzyżowaniu sądu o wartości i sądu o fakcie. Każda ryzykuje wprowadzenie intencji wartościującej do hipotezy, do doświadczenia lub do decyzji. Takie postępowanie nie ma w sobie nic ze „stosowania" zasady lub dedukcji doktrynalnej. Wzbogaca ono wartość i jakby stwarza ją na nowo, dając jej możliwość nowej przygody. W tym znaczeniu personalizm także jest dialektyczny. Personalizm żyje swym zaangażowaniem i jednocześnie obdarza je nieprzewidzianym życiem. Dla personalizmu dyspozycyjność jest równie istotna jak wierność — ogniowa próba historii — równie ważna jak analiza intelektualna.

Jesteśmy rzuceni w sam środek kryzysu XX wieku, ściślej: kryzysu człowieka zachodniego. Punkt wyjścia naszego rozumowania nie powinien więc być uwikłany w ogólnikach ideologicznych, któreby nas mogły doprowadzić tylko do nieokreślonej i niepotrzebnej gimnastyki umysłowej. Przeciwnie: będziemy szukać ognisk tego szczególnego kryzysu historycznego, jego struktury, jego rozwiązań w świetle kilku zasadniczych poglądów na człowieka, których postaramy się nie mieszać z przyzwyczajeniami naszej epoki.

Przede wszystkim natrafiamy na ich aspekt negatywny, czyli rozkład klasycznego pojęcia człowieka. Widzimy jak zewsząd podnosi się przeciw temu pojęciu jakiś gniew. Teatr, potem powieść rozszczepiają je powoli. Z kolei malarstwo i rzeźba wzięły się przeciw takiemu ludzkiemu obliczu, jakiego niemal doskonały obraz przechowaliśmy dotąd. Jeden rozsadza rozum i znajduje przyjemność w odkrywaniu absurdu wszędzie tam, gdzie rozum narzucał porządek. Inny rozprasza uczucia na odbicie ich odbić. Dla trzeciego istnieje tylko rasa, czwarty zna tylko wrogie sobie klasy. Nadciągają filozofowie i stawiają wniosek: nie ma istoty człowieka i nie ma natury ludzkiej. Człowiek jest ruchomą nicością, która kształtuje świat, goniąc za złudzeniem. Niektórzy uznają jeszcze *condition humaine*, jakieś granice faktyczne czy prawne. Dla innych droga jest otwarta do absolutnej afirmacji indywidualnego ja, rasy, klasy czy narodu, bo tylko próba sił, ich zdaniem, wyznacza granice siły.

Jeżeli duch rewolucyjny mierzy się wedle mocy negacji, to nihiliści, którzy idą aż do końca tej antyhumanistycznej furii, mają rację, uważając się za bardziej rewolucyjnych od rewolucjonistów politycznych. Bo wszyscy marksiści wierzą przynajmniej w rozum naukowy i w racjonalność historii, a większość z nich także w spra-

wiedliwość i braterską jedność ludzi. Stanowiska są tu bardzo przemieszane. Chrześcijaństwo przez swój ostry zmysł transcendencji zawiera duży ładunek negacji. Chrześcijaństwu zawdzięczamy pojawiających się w ciągu całego średniowiecza pierwszych filozofów absurdu. Nikt nie udzielił nicości tyle miejsca w rzeczywistości ludzkiej, co św. Jan od Krzyża. Czymże jest ostatni akt Chrystusa, jak nie przygarnięciem całej nadziei świata — lecz zbyt chętnie zapominamy, że Jego ostatnie słowa były słowami rozpaczy. Ale ta przepaść niepokoju, stale otwarta przed odradzającą się wciąż mądrością człowieka klasycznego, dla ascezy chrześcijańskiej jest tylko negatywnym objawieniem Absolutu bytu i dobra. Dla współczesnego nihilizmu niepokój to znak podstawowej pustki. Byt jest nicością. Jeśli więc pewien personalizm, chrześcijański z tradycji, zbliża się — przeciw socjologicznym i racjonalistycznym optymizmom — do owych gwałtownych filozofii nihilizmu, z racji swoistego odczucia tragizmu istnienia, to jednak tenże personalizm wobec ostatecznych pozycji tych filozofii, reaguje podobnie jak marksizm. Jeden i drugi widzą w nich zracjonalizowany wyraz dekadencji. Jeden i drugi zbliżają się do nowego świata i wnoszą weń pewien rodzaj radości istnienia, elementarną i krzepką ufność w siły człowieka i w jego rozum, w jego stałą wierność.

A jednak nasza reakcja wobec owego buntu przeciw formom człowieka nie może być czysto negatywna.

Wzrusza nas w tym buncie jakaś pascalowska nuta. Tak samo jak materializm we wszystkich swoich postaciach: naukowej, ekonomicznej i psychologicznej — na szczęście zmiótł bezpłodną retorykę spirytualistyczną, zanim wprowadził z kolei nowy werbalizm — tak samo filozofowie nicości są, w swej istocie, szczęśliwą odtrutką na *Stimmungen* — „nastroje" — myśli burżuazyjnej, na jej głupi optymizm, jej złudny idealizm i pozytywistyczne spłaszczanie rzeczywistości. Oszołomienie nicością jest dobrym lekarstwem duchowym dla drobnomieszczanina zbyt pewnego siebie. Rozpruwając jego zapasiony świat, Heidegger i jego uczniowie mogliby wziąć na siebie, wobec humanizmu racjonalistyczno-burżuazyjnego część tej funkcji oczyszczającej, którą św. Jan od Krzyża i Galileusz pełnili wobec humanizmu arystoteliczno-feudalnego, a św. Paweł i pseudo-Dyonizy wobec mądrości grecko-rzymskiej. I znowu: dramatyka chrześcijańska i dramatyka rewolucyjna mogą — obydwie — dać odpowiedź i ofiarować przyszłość tam, gdzie nihilizm odmawia odpowiedzi i dewaloryzuje obietnice. Ale jedna i druga czują się lepiej z rozsterką nihilizmu niż z ową spokojną mądrością urzędników, którą próbuje się nam zbudować na ewolucji bez ryzyka, ekonomiach bez celu i inteligencji bez namiętności.

Rozkład człowieka klasycznego — kiedy nań popatrzymy z innego punktu widzenia — wydaje się nam podobny do rozbicia perspektyw euklidesowskich przez wielowymiarowe przestrzenie. Dwa czy trzy wieki nawyków umysłowych zagradzają wspaniałą przyszłość człowieka. Nam wydaje się, że obiegowe pojęcia ostatnich pięciu pokoleń są wieczne, a przesądy jakiegoś półwyspu mają skalę światową. Ale jeśli ziarno nie obumrze, to nie przekaże życia. Rozpryśnięcie się naszego obrazu człowieka doprowadzi prawdopodobnie do „uogólnienia", naszego pojęcia natury ludzkiej, tak jak geometrie nieeuklidesowe „uogólniły" potoczne wyobrażenie przestrzeni. Wszystko co dotyczy człowieka rozwija się poprzez kryzysy, w których negacja musi być zupełna, po to, żeby odrodzenie było bardziej zdumiewające.

Nie jest wykluczone, że pewnego dnia negacja człowieka przez człowieka posunie swoje szaleństwo aż do zniszczenia człowieka przez człowieka. W naszych oczach rodzą się sposobne do tego narzędzia. Wydaje się bardzo znamienne, że cały wiek XIX marzył o syntezie materii, a wiek XX zakłócił to marzenie wynajdując właśnie rozbicie atomu w skali przemysłowej. Człowiek współczesny uważa się za absurdalnego, a może jest tylko obłąkany. Boję się tego wariata, który wierzy, że uczony lub jego pełnomocnik — postawiony wobec guziczka od powszechnego dobrobytu i drugiego guziczka od totalnego wybuchu atomowego — z racji samej uczoności naciśnie raczej guzik zbawienny, niż guzik śmiercionośny. Nie wierzymy już w imanentny rozum, w naturalną dobroć ani w automatyczną organizację. Groźba ostatecznego szaleństwa, która ociera się teraz o naszą mądrość tak jak śmierć idąca w cieniu życia, uczyni może naszą mądrość trudniejszą. W każdym razie ta groźba położyła już kres uśmiechniętej Republice profesorów. W zaraniu epoki liberalnej St. Just mówił, że szczęście jest pojęciem nowym w Europie. Teraz na firmamencie ludów zastępuje je trwoga. Nie jest już ona ideą, która snuje się w bezczynnych sercach. Trwoga stała się ciałem, a raczej żelazem. Stała się znowu towarzyszką człowieka, dzięki temu właśnie przez co człowiek chciał się od niej uwolnić.

W samym sercu tego kryzysu zadaniem naszym jest: pomagać jednocześnie stałości człowieka i jego przemianie. Między furią nihilizmu, wolą rewolucji i poczuciem żywych tradycji istnieją ukryte połączenia i dzięki tym połączeniom przeciwstawiają się one duchowi konserwatyzmu. Rewolucja XX wieku winna dać człowiekowi współczesnemu racjonalne narzędzie techniczne i sprawiedliwą organizację społeczną. Ale jej zadaniem jest także przywrócenie mu racji życia i śmierci, a przede wszystkim utraconej spoistości.

tłum. **Anna Turowiczowa**

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI

FILOZOFIA A ŚWIATOPOGLĄD

Dwa te pojęcia, którym poświęcone być mają rozważania tego artykułu, znalazły szczególne prawo obywatelstwa w słowniku człowieka naszego czasu. Mówimy o konieczności pogłębiania i poszerzania takiego czy innego światopoglądu i o konieczności przyswajania sobie tez takich czy innych systemów filozoficznych. Mówimy o światopoglądzie naukowym i nienaukowym, filozoficznym i religijnym, spierając się o ich wartość, o ich realny wpływ na postępowanie człowieka. To ostatnie zresztą jest chyba głównym motorem owych sporów: przecież wpływ światopoglądu na postawę człowieka jest faktem nie podlegającym dyskusji, podobnie też coraz bardziej oczywiste staje się tu znaczenie doktryn filozoficznych.

Jaki jednak stosunek zachodzi między filozofią a światopoglądem? Czy pojęcia te utożsamiają się, jak wydawać się może nieraz w potocznym ich używaniu, czy też — przeciwnie — zachodzą między nimi jakieś zasadnicze różnice? I w tym drugim wypadku, pytanie narzucające się od razu: jakie to różnice? A także, czy obok różnic da się w nich wykryć jakieś punkty wspólne?

Trzeba od razu zaznaczyć, że nie będzie tu chodziło o treściowe przedstawienie tez takiego czy innego światopoglądu w stosunku do jakiegoś systemu filozoficznego. Zadaniem artykułu jest jedynie porównanie dziedzin filozofii i światopoglądu rozpatrywanych najzupełniej abstrakcyjnie i czysto formalnie (filozofia i światopogląd „jako takie"), bez uwzględniania wielorakich możliwych zabarwień treściowych. W szczególności, założywszy określone definicje światopoglądu i filozofii, chodzić będzie o zwrócenie uwagi na niektóre punkty styczne i najważniejsze rozbieżności między nimi zachodzące.

Należy więc rozpocząć od ich definicji.

I.

Filozofia, w etymologicznym, a zarazem najstarszym znaczeniu, które miał nadać jej Pitagoras, jest miłością mądrości. Definicja ta nie jest bynajmniej przestarzałym reliktem; mimo, iż z biegiem wieków różne szkoły filozoficzne formułowały rozmaite określenia swej nauki, przewijała się ona w historii myśli ludzkiej, a kto wie, czy nie wskazywała celu, do którego w istocie dążyły wszystkie najwybitniejsze umysły. Zobaczymy potem, że mówiąc o relacji filozofii do światopoglądu, często ma się na myśli takie właśnie pojęcie filozofii.

W bliskim z nią związku stoją inne określenia: „Wiedza o rzeczach boskich" *(scientia divina)*, „rozmyślanie o śmierci" *(meditatio mortis)*, „kontemplacja prawdy", pojęta niekiedy jako kontemplacja Prawdy Najwyższej — przy odpowiedniej interpretacji poszczególnych terminów — dadzą się pomieścić w owej ściśle słownej definicji filozofii [1]).

Scholastyka, idąc za Arystotelesem, określała filozofię jako wiedzę, badającą całokształt rzeczywistości w świetle pierwszych zasad i ostatecznych przyczyn. Definicja ta, rozmaicie zresztą precyzowana i modyfikowana, panowała chyba najpowszechniej nie tylko w średniowieczu, ale i w czasach nowożytnych. Nowożytne postulaty, by z filozofii uczynić wiedzę pewną i ścisłą faktycznie suponowały także tę właśnie definicję.

Sytuacja zmieniła się radykalnie z chwilą pojawienia się pozytywizmu. Filozofia, a zwłaszcza jej zasadnicza dziedzina — metafizyka, poświęcona badaniom pierwszych przyczyn i zasad, straciła rację bytu. Wobec hasła ograniczenia się do tego co empiryczne, trzeba było zmodyfikować pojęcie filozofii. Odtąd stać się ona miała nauką, syntetyzującą i systematyzującą wyniki dociekań nauk szczegółowych. Gdy do tej definicji dodać jeszcze postulat uwzględnienia historycznego rozwoju owych nauk, uzyska się określenie filozofii w ujęciu marksistowskim [2]).

Powyższe wyliczenie nie podaje oczywiście wszystkich definicji filozofii. Nie o to zresztą chodzi. Niech to wystarczy, by wskazać, jak wiele różnych jej znaczeń trzebaby wziąć pod uwagę chcąc wyczerpać zagadnienie stosunku filozofii do światopoglądu. Okaże

---

1) Przypomnijmy, że wyraz „filozofia" składa się z dwu terminów greckich: *filein* — miłować, kochać, *sofia* — mądrość.

2) Przy czym obowiązuje tu jeszcze metafizyczne założenie — nie konieczne w wypadku pozytywistycznego pojęcia filozofii — że istnieje tylko rzeczywistość materialna.

się zresztą dalej, że drugie z tych pojęć też nie jest bynajmniej jednoznaczne; rozwiązanie więc postawionego problemu skomplikuje się jeszcze bardziej. Od razu więc trzeba zaznaczyć, że w niniejszym artykule nie zostaną wzięte pod uwagę wszystkie, a nawet wymienione tu pojęcia filozofii, ale — przynajmniej w głównym toku rozważań — trzeba się będzie ograniczyć do tzw. definicji klasycznej, określającej filozofię jako naukę badającą byt od strony ostatecznych uzasadnień [3]). Tam, gdzie od definicji tej trzeba będzie odbiec, każdorazowo zostanie zaznaczone o jaką filozofię chodzi.

Już nie dla dalszego mnożenia definicji filozofii, lecz ze względu na ważność dla naszego tematu, trzeba wspomnieć o jeszcze jednym znaczeniu tego pojęcia. Chodzi o tzw. „filozofię życiową", co oznacza zbiór przekonań jakiegoś człowieka, czy grupy ludzi, który to zbiór determinowałby w konsekwencji jego postępowanie praktyczne. I o niej trzeba będzie powiedzieć przy okazji omawiania stosunku filozofii do światopoglądu; okaże się zresztą, że przy takim ujęciu filozofii, treści obu tych pojęć bardzo zbliżają się do siebie.

II.

W skład wyrażenia „światopogląd" wchodzą dwa terminy: świat i pogląd.

Pierwszy z nich występuje w wielorakim znaczeniu, od ściśle geograficzno-astronomicznego (świat jako kula ziemska i jedna z planet) poczynając, na „świecie duchowym" kończąc.

Spośród tych znaczeń trzeba tu zwrócić uwagę zwłaszcza na pojęcie świata jako *universum*, pojęcie obejmujące cały dostępny nam poznawczo zakres przedmiotów materialnych i materialno-duchowych.

Dzięki tej właśnie uniwersalności, którą zabarwiona jest strona treściowa terminu „świat", posługujemy się nim często określając wszelkie rozległe czy wymykające się dokładniejszym ograniczeniom dziedziny, w wyrażeniach takich, jak „świat rzeczywistości", „świat fikcji", „świat ducha — czy — rzeczywistości duchowej", "świat kultury, cywilizacji" itd.

Wydaje się — i to założenie będzie najwygodniejsze, choć oczywiście nie można tu jeszcze niczego przesądzać — że gdy mówimy o świecie w kontekście wyrażenia „światopogląd", bierzemy pod

---

3) Przez „uzasadnienia" rozumie się tu tak ostateczne podstawy bytu — należące do porządku metafizycznego, jak i tzw. „pierwsze zasady" formułowane na terenie teorii poznania. Należy też dodać, że podana powyżej definicja filozofii odnosi się zasadniczo do tzw. „filozofii pierwszej" czyli metafizyki.

uwagę najszersze z możliwych znaczeń tego pojęcia. Możemy więc nie poprzestawać na jednym, choćby najszerszym ze znaczeń „świata", ale nawet łączyć je z sobą, traktując zamiennie z najszerzej pojętym pojęciem jakiejkolwiek rzeczywistości.

Dochodzimy do ostatniego terminu, któremu również trzeba się bliżej przypatrzeć. Co to jest „pogląd"? Co to znaczy: „mieć pogląd na coś", „mieć pogląd na jakąś sprawę"? Narzuca się tu od razu odpowiedź, że chodzi tu o jakiś sąd wyrobiony, o zdanie, powzięte po przemyśleniu, po dokonaniu możliwie wszechstronnego „oglądu" rzeczy, o którą chodzi. Zdanie zaś wyrobione, to zdanie poparte jakimś praktycznym doświadczeniem człowieka, bądź też wysnute z jego rozważań teoretycznych. Jest to więc zdanie uzasadnione. Sens uzasadnienia jest jednak szerszy niż to, co zostało przed chwilą powiedziane. Uzasadnienie bowiem może być nie tylko przedmiotowe, obiektywne, ale i podmiotowe. Musimy przyjąć ten drugi typ uzasadnienia, jeśli wobec „światopoglądu" nie chcemy stawiać postulatów, lecz analizować faktyczny stan rzeczy. Uzasadnienie obiektywne na terenie światopoglądu stanowi furtkę dla penetracji teorii filozoficznych i nauk szczegółowych, przyjęcie możliwości uzasadnienia podmiotowego otwiera drogę różnorodnym irracjonalnym przekonaniom człowieka, sądom opartym na przeczuciach, jakiejś przednaukowej mądrości (t. zw. „chłopskiego rozumu") niektórym indywidualnym regułom postępowania, a przede wszystkim uogólnieniom zaczerpniętym z osobistej praktyki życiowej.

Czymże więc jest światopogląd? Na podstawie dotychczasowych analiz możemy określić go jako uzasadniony (przedmiotowo lub podmiotowo) zbiór sądów (ewentualnie i reguł) dotyczących całokształtu rzeczywistości.

Podana tu nominalna definicja światopoglądu nie jest oczywiście jedyna. W potocznym użyciu znajdują się i inne, akcentujące np. zwłaszcza te momenty, które są ważne dla praktycznego życia człowieka. O czymś takim się myśli mówiąc, że takie czy inne zajęcie stanowiska przez pana X uwarunkowane było jego światopoglądem, albo, że pogląd na świat pana Y pozwolił mu na popełnienie konkretnego, dajmy na to skądinąd niemoralnego czynu. W tym wypadku spotykamy ograniczenie, względnie szczególne akcentowanie w pojęciu „świat" sfery etycznej.

Mówi się także, że światopogląd to pogląd danego człowieka na życie, albo wręcz jego postawa życiowa. Pomijając różnicę zachodzącą między tymi ostatnimi określeniami, zaznaczmy tylko, że pojęcie światopoglądu ograniczone tak do dziedziny przeżyć i postępowań etycznych, jak i do postawy wobec życia (ale nie postawy

w życiu) dadzą się podciągnąć pod definicję zaproponowaną powyżej. Chodzi tylko o to, by zaakcentować odpowiednie momenty w pojęciu „świat".

III.

Powróćmy do zasadniczych dla naszych rozważań definicji filozofii: wiedza dotycząca całokształtu rzeczywistości w świetle naczelnych uzasadnień. Jakiż więc jest jej stosunek do sprecyzowanego powyżej pojęcia światopoglądu?

1) Powiedzieliśmy poprzednio, że mówiąc o światopoglądzie musimy odwołać się do możliwie najszerszego pojęcia terminu „świat". I tu leży pierwszy punkt styczny światopoglądu i filozofii: w obu wypadkach chodzi nam o jakąś wiedzę, o pogląd dotyczący całości rzeczywistości. Człowiek chce zaspokoić swą ciekawość poznawczą, chce wiedzieć przynajmniej o najważniejszych dziedzinach rzeczywistości, w której żyje i która go otacza. Pytania Antka z noweli Prusa — o to, co jest za wzgórzem, co za wiatrakiem, co za wsią, są w pewnej mierze typowe dla każdego.

2) Wśród pytań tych wybija się pewna grupa, którą wprost można zakwalifikować jako pytania natury metafizycznej. „Jaki jest sens istnienia?", „skąd wziął się świat?", „czy rządzi nim jakiś wyższy rozum czy też nie potrzeba uciekać się do jego przyjęcia?" itd. Istnienie tych pytań jest powodem zwracania się po odpowiedź do filozofii; są to przecież pytania dotyczące owych „ostatecznych" racji czy uzasadnień.

W taki to sposób filozofia zaczyna „wchodzić" w światopogląd człowieka, o czym będzie jeszcze mowa w ostatniej części artykułu.

Powiązanie tych metafizycznych zagadnień z najgłębszymi motorami ludzkiego działania sprawia, że często gorączkowo domagamy się możliwie najprędszego ich rozwiązania, jasnej odpowiedzi, jak jest naprawdę. Historia filozofii wykazuje, że nieraz gwałtowna potrzeba jakiegoś życiowego „ustawienia się" była najpotężniejszą inspiracją niezwykle intensywnych poszukiwań teoretycznych. Dzieje rozwoju intelektualnego św. Justyna, św. Augustyna czy Spinozy są tu aż nadto wymownym przykładem. I kto wie, czy wszelkie sztywnienie i martwienie myśli i systemów filozoficznych, owe jałowe spekulacje, które nie tylko w schyłkowej scholastyce zabawiały się liczeniem diabłów na ostrzu szpilki, nie rodzą się na skutek odpływu tej rozgorączkowanej pasji znalezienia ważnej i *życiowo* prawdy.

Z drugiej jednak strony czyha tu bardzo poważne niebezpieczeństwo. Rozgorączkowanie nie sprzyja żmudnym często badaniom naukowym, może je spłycić, zadawalając się powierzchownymi wnioskami, źle albo wcale nie uzasadnionymi. W ten sposób rodzi się niebezpieczeństwo płycizny i dyletanctwa w uprawianiu także i samej filozofii. Trzeba więc, by nastąpił moment od którego rozpocznie się uspokojenie i rzetelne oddanie się badaniu. „Złote" okresy dziejów filozofii, jak i dojrzałość człowieka, leżą między zamętem faz początkowych i martwotą schyłku.

3) Ostatnim wreszcie punktem zbieżnym filozofii i światopoglądu jest moment uzasadnienia. O kimś, kto swego poglądu na świat nie potrafi jakoś uzasadnić (przez wskazanie obiektywnych czy choćby subiektywnych racji jego przyjęcia) nie powiemy nawet, że tego rodzaju pogląd posiada.

Już tu jednak zjawiają się równocześnie podstawowe różnice. Sposób uzasadniania tez światopoglądu i tez filozofii jest różny, a w obu porządkach inne obowiązują kryteria.

IV.

1) Zwróćmy uwagę na pierwsze wyrażenie definicji filozofii: wiedza, *scientia*. Wiadomo skądinąd, że nie chodzi tu o wiedzę jakąkolwiek lecz o wiedzę naukową. Filozofia jest więc nauką. Stwierdzenie to jest niesłychanie ważne, i jeśli chcemy ostro zarysować różnicę między filozofią a światopoglądem, musimy ciągle o nim pamiętać. Podstawowe różnice między tymi dziedzinami będą głównie wynikały z konsekwencji takiego właśnie ujęcia filozofii. Zauważmy też, że szereg z zaprezentowanych poprzednio definicji filozofii jak choćby *meditatio mortis* traci rację bytu, jeśli stanie się na stanowisku, że naukowość jest jej warunkiem *sine qua non*.

Nauka, choć zależna od człowieka bo uprawiana przez niego, należy jednak jako wytwór do rzeczywistości obiektywnej, intersubiektywnej i sprawdzalnej. Nie miałaby sensu gdyby z założenia być miała poglądem tylko jednego człowieka, gdyby nie miała przekonywać i tłumaczyć rzeczywistości w sposób, który dla wszystkich byłby potencjalnie sprawdzalny.

Tych postulatów nie stawia się w zasadzie światopoglądowi. Światopogląd jest zawsze światopoglądem czyimś, poglądem konkretnego człowieka, czy grupy społecznej. Nikt nie będzie weryfikował go tak, jak weryfikuje się tezy naukowe. Można być zwolennikiem takich czy innych teorii, zachowując jednakże przy tym

miejsce i dla innych przekonań. Tak np. pozytywistyczne ujęcie świata nie musi wcale utożsamiać się ze światopoglądem określonego pozytywisty.

Tę cechę poglądu na świat, określonego też mianem filozofii życiowej, tak charakteryzuje T. Czeżowski: „Owa filozofia osobista, choćby nawet w treści swej zgodna była z twierdzeniami występującymi w pewnych kierunkach metafizyki lub teorii poznania, różni się od filozofii traktowanej naukowo swoim charakterem podmiotowym. Jest ona zawsze „czyjąś" filozofią, powstaje jako przejaw dyspozycji umysłowych swego twórcy, jest wyrazem jego ocen i dążeń, rozwiązuje mu ostatecznie dręczące go wątpliwości i stawia opór argumentom krytycznym z innej strony" [4]).

2) Filozofia jako nauka musi spełnić też dalsze podstawowe postulaty stawiane systemowi naukowemu. Między innymi ten, by zbiór twierdzeń i reguł danej nauki był systematycznie uporządkowany. Nie wdając się już w szczegółową analizę pojęcia systematyczności zaznaczmy tylko, iż w tym kontekście oznacza ono ułożenie twierdzeń według jakiejś zasady porządkującej, przy czym nie może to być zasada całkowicie arbitralna (porządkująca np. tezy w porządku alfabetycznym), lecz wynikająca z analizy stosunków logicznych, zwłaszcza stosunków wynikania między tymi tezami zachodzących.

I znowu spełnienia postulatu tego rodzaju nie wymaga się od światopoglądu. Nie znaczy to oczywiście, by pewne fragmenty światopoglądu nie mogły być usystematyzowane, więcej — nie znaczy to, by całokształt czyjegoś światopoglądu nie mógł być uporządkowany według jakiejś zasady. Chodzi tylko o zaznaczenie, że światopoglądowi nie stawia się pełni warunków wymaganych od systemu naukowego. Światopogląd nie jest nauką: w tym też sensie nie możemy mówić o „światopoglądzie naukowym". To ostatnie wyrażenie posiada sens inny, który sprecyzujemy za chwilę.

3) Dziedziny światopoglądu i filozofii różnią się nie tylko od strony ich struktur formalnych, ale — i to przede wszystkim — od strony zakresów treści w nich występujących. Zakresy filozofii i światopoglądu mimo, że wspólnym przedmiotem ich zainteresowań jest r z e c z y w i s t o ś ć, nie pokrywają się całkowicie, lecz tylko częściowo: zachodzi między nimi stosunek krzyżowania. Światopogląd jest tworem o wiele bardziej złożonym, bardziej „eklektycznym" niż filozofia (przez stwierdzenie to oczywiście nie wy-

---

4) Tadeusz Czeżowski, Główne zasady nauk filozoficznych, Toruń 1945 r., s. 175—6.

klucza się możliwości eklektycznych systemów filozoficznych) i jest takim zawsze, gdyż wobec jego podmiotowości nie może zajść wypadek jego całkowitej, obiektywnej jednorodności. Są w nim więc elementy, które nigdy nie wejdą — w postaci gotowych tez — w skład naukowo pojętej filozofii. Z drugiej jednak strony i w niej są, a przynajmniej mogą być takie tezy, a nawet zbiory tez, które nie znajdą odbicia w żadnym światopoglądzie.

V.

Jakie jednak miejsce zajmuje filozofia w światopoglądzie wobec innych, wchodzących w jego skład elementów?

Jaka jest rola owych elementów „innych"?

a) Filozofia może mieć — i często istotnie posiada — decydujące znaczenie dla światopoglądu człowieka. Do jej aparatury uciekamy się, gdy chcemy oprzeć swój światopogląd na możliwie silnych podstawach; wierzymy, że będzie on zbliżał się do wewnętrznej jedności i spoistości, gdy ona uzasadni nam wszystkie inne jego elementy, stanie się dostateczną racją ich przyjęcia. Filozofia nadaje szczególne zabarwienie światopoglądowi danego człowieka; dzięki niej przecież mówimy o nim, że jest on marksistą i materialistą, pozytywistą, czy tomistą. Bardzo często — choć nie zawsze — stwierdzamy, że warunkuje ona także przyjęcie światopoglądu teistycznego, chrześcijańskiego czy katolickiego. W tym ostatnim wypadku jest ona jednak tylko jednym, chociaż niekiedy bardzo ważnym z warunków.

Są ludzie, których nazywamy prawdziwymi filozofami. Sądzę, że myślimy wówczas o tych, którzy uprawiając filozofię stopili ją w jedno ze swym światopoglądem w tym sensie, że podporządkowali jej wszystko, co przemyśleli, co przeżyli i co przyjęli za swoje. Że w jej świetle potrafili ułożyć i wypełnić całe swoje życie, poddawszy jej swą postawę życiową i uzależniwszy od niej każdy swój czyn. Że ona wreszcie stała się dla nich najwyższym kryterium postępowania. Bardzo często są to ludzie wielkiego charakteru. Jak Sokrates z „Fedona".

b) Wypadek realizowania w światopoglądzie jednej tylko dziedziny jest jednak nader rzadki. I chociaż zwykle coś dominuje w naszym życiowym patrzeniu na rzeczywistość, to jednak nie wyklucza to momentów innych, choć często niezaznaczonych i niezaakcentowanych wyraźniej. Wcale też tym, co uwypukla się najbardziej nie musi być filozofia. Bardzo często jej miejsce zajmuje

religia, zbiór prawd wiary i nakazów moralnych od niej pochodzących. Takie stanowisko realizować się może w dwu, nie wykluczających się zresztą wzajemnie wersjach: bardziej teoretycznej i bardziej praktycznej. Pierwsza wymaga przyjęcia wiary jako warunku koniecznego wszelkiego dalszego poznania — także poznania filozoficznego („*credo ut intelligam*" św. Anzelma), druga prowadzi do poddania jej całej działalności i postępowania człowieka. Bezkompromisowe „życie wiarą" i realizowanie jej wymogów w najwyższym dostępnym człowiekowi stopniu, rodzi ludzi świętych.

c) Spotykamy ludzi, na których światopoglądzie najwyraźniejsze piętno wywarły nauki szczegółowe, przyrodnicze. One uzasadniają im wszystko, od sensu ich życia i postępowania moralnego, aż po wiarę czy niewiarę w Boga. Wydaje się, że tego typu światopogląd bierze się pod uwagę mówiąc o t. zw. światopoglądzie naukowym. Nie chodzi więc tu o analogię między światopoglądem a nauką od strony strukturalnej lecz o to, by nauka rozumiana jako jedna z nauk przyrodniczych lub ich zespół uzasadniała światopogląd i była jego sprawdzianem. Najczęściej nie mówi się tu zresztą o tak pojętej nauce, lecz o filozofii w rozumieniu pozytywistycznym.

d) Listę elementów wchodzących w skład światopoglądu — elementów, od których zaakcentowania zależeć będzie czy nazwiemy go filozoficznym, religijnym, naukowym czy jeszcze jakimś innym — można oczywiście powiększać. Zatrzymajmy się jednak podawszy te dla przykładu.

Nie można wszakże pominąć jednego ogromnie ważkiego momentu: wszystkie te elementy korygowane są przez życie, więcej, wprowadzane do światopoglądu danego człowieka o tyle tylko, o ile jego życie je wysuwa.

Ten moment „życiowości" świadczy znamiennie o podmiotowości światopoglądu. Życie każdego człowieka prześwietla i naświetla poszczególne tezy, poszczególne dziedziny tego poglądu na świat. Ale życie wykształca też paralelny do innych, osobny jego składnik, t. zw. „mądrość życiową", zrodzoną w uogólnieniach sumy życiowych doświadczeń człowieka. Bywa, że ona dominuje w całokształcie światopoglądu, że jest po prostu jedynym światopoglądem jakiegoś człowieka. Taka jest często wielka mądrość prostego ludu, mądrość „chłopskiego rozumu" i zdrowego rozsądku. Dodajmy, że stąd jest już tylko krok do najczystszej filozofii.

*

Dochodzimy do kwestii ostatniej. Jaki jest więc stosunek filozofii do światopoglądu?

Wydaje się, że ani światopogląd nie jest filozofią ani filozofia światopoglądem i jedno nie może zastąpić drugiego. Niemniej jednak pewne tezy filozoficzne wchodzą z konieczności w skład światopoglądu (jako odpowiedzi na z natury filozoficzne pytania myślącego człowieka), mogąc podbudować go i ze swej strony uzasadnić. Skądinąd, potrzeba zaspokojenia odwiecznych, lecz ciągle na nowo stawianych pytań światopoglądowych człowieka nie pozostaje bez wpływu na intensywność rozwoju określonych dziedzin i problemów filozofii.

Władysław Stróżewski

ANTONI STĘPIEŃ

FILOZOFIA JEST NAUKĄ

Spotykane często uwagi o filozofii popełniają albo błąd „niedomiaru" albo błąd wątpliwego „nadmiaru". Jedni uważają, że filozofia nie dorosła do nauki, względnie o tyle tylko jest nauką, o ile korzysta z wyników innych nauk (Comte) lub zajmuje się ich analizą („Koło Wiedeńskie"). Inni znowu sądzą, iż filozofia jest czymś „więcej" niż nauką: jest rdzeniem światopoglądu, apologetycznym wprowadzeniem do religii, jakimś głębokim, prawie mistycznym przeniknięciem sensu bytu, specjalnego rodzaju mądrością. Nie są natomiast skłonni uważać, że filozofia to po prostu i przede wszystkim jedna z nauk, że pozanaukowe funkcje filozofii są mniej lub bardziej akcydentalne w stosunku do jej głównego zadania. Za tą rezerwą stoi najczęściej inny, bardzo rozpowszechniony pogląd: filozofia nie dochodzi do pewności, a jej aparatura metodologiczna nie spełnia postulatów naukowości, realizowanych przez aparatury metodologiczne innych nauk. W ten sposób oba powyżej zaznaczone, przeciwstawne stanowiska posiadają wspólne źródło.

Wydaje się, że trzeba w takiej sytuacji pewne rzeczy sformułować i stwierdzić. Mam nadzieję, że dla wielu będą one truizmami. Posłużyć jednak mogą za punkt wyjścia dla bliższych wyjaśnień i ewentualnych dyskusyj.

1. Istnieją rozmaite nauki; każda z nich posiada odmienne zadania i swoiste metody poznawcze oraz — w następstwie powyższego — różnorodne stosunki z problemami postępowania praktycznego, życia na codzień: bliższe i dalsze, zasadnicze i przypadkowe. Nauki te (a liczba ich ciągle wzrasta) można klasyfikować na różne sposoby, zależnie od przyjętego kryterium podziału. Na ogół wyróżnia się cztery zasadnicze ich grupy: nauki przyrodnicze (jak biologia lub fizyka), humanistyczne (typu historii lub typu językoznawstwa), matematyczne (wzgl. matematyczno-logiczne) i filozoficzne. Te ostatnie stanowią — mimo rozmaitości — bardzo

zwartą całość, znacznie ściślej ze sobą związaną niż np. niektóre dziedziny matematyki.

2. Mówiąc o nauce, mamy na uwadze bądź czynności umysłowe człowieka, zmierzające do osiągnięcia wiedzy prawdziwej (tzn. zgodnej z przedmiotem, którego dotyczy), bądź wytwór tych czynności (ich rezultat) w postaci zespołu twierdzeń, usystematyzowanych i uzasadnionych (t. zn. włączonych do danego systemu naukowego na mocy intelektualnie obowiązujących racji). Opowiadając się za tzw. racjonalną koncepcją nauki, wymagamy, by te twierdzenia spełniały warunek intersubiektywnej sensowności i intersubiektywnej sprawdzalności. Warunek ten polega na żądaniu, aby twierdzenia naukowe były w zasadzie dla każdego (ewentualnie po pewnym przygotowaniu) zrozumiałe oraz mogły być przez każdego sprawdzone.

3. Zgodnie z tradycyjnym ujęciem filozofii jako jakiejś najgłębszej i podstawowej wiedzy o rzeczywistości i o naszym poznaniu rzeczywistości — zasadniczymi wśród nauk filozoficznych są metafizyka i teoria poznania; inne jeśli nie są ich szczegółowymi odgałęzieniami, to w każdym razie są od nich na różne sposoby zależne.

4. Poznaje zawsze ktoś (podmiot) coś (przedmiot).

Nieodłączną cechą ludzkiego poznania jest jego aspektywność: zarówno spostrzeżenia jak pojęcia, sądy i definicje odnoszą się do swego przedmiotu „pod pewnym kątem", w „pewnym aspekcie", podobnie jak wzrok ujmuje barwę danego przedmiotu tylko z jednej strony, z określonego punktu widzenia. Przedmiot nie jest nam dany poznawczo jakoś w ogóle, wszechstronnie, ale zawsze w pewnym ustosunkowaniu się wzajemnym nas do przedmiotu lub przedmiotu do nas.

Poznaje zawsze ktoś coś w określonym aspekcie.

W nauce obowiązuje dokładne uświadomienie i wyróżnienie rozmaitych aspektów. Nauki charakteryzują się właśnie stosowanymi przez siebie odrębnymi, swoistymi aspektami. I tak np. aspekt fizyki jest wyraźnie kwantytatywny, ilościowy. Interesuje ją mierzalna strona rzeczywistości: bada, jak się rzeczy mają w aspekcie tego, co się da (bezpośrednio lub pośrednio) zmierzyć, ująć ilościowo. Ale w następstwie obrania takiego aspektu badawczego, fizyk z góry jest ograniczony tylko do tego, co ma związek z rozciągłością jako czymś ujmowanym ilościowo. Fizyka bada ilościową stronę świata materialnego i tylko świata materialnego.

5. Badana rzeczywistość jest taka czy inna (np. ilościowo wymierna), ale przede wszystkim — istnieje. Stąd jej aspekt egzystencjalny wydaje się być podstawowym. A przy tym: stosując go, badacz co najwyżej zakłada o swym przedmiocie (rzeczywistości), że jest rzeczywistością.

Metafizyka jest tą nauką, która bada przedmioty w aspekcie egzystencjalnym. Stawia takie pytania: czym jest istnienie? W jaki sposób istnieją przedmioty? Jaka jest struktura przedmiotu, który istnieje, z uwagi na to, że istnieje? Jakie są warunki zaistnienia (ogólnie, lub określonego) przedmiotu?

Zasadniczym pojęciem metafizyki jest pojęcie bytu, odnoszące się do wszystkiego, co istnieje. Jest ono wynikiem tzw. procesu separacji, który można przedstawić następująco:

Wychodzimy od tez empirycznych, stwierdzających bogatą różnorodność bytów — realnie, konkretnie istniejących rzeczy.

Np.:

T_1: Istnieją przedmioty czerwone i nieczerwone.

T_2: Istnieją przedmioty położone na Ziemi i położone poza Ziemią.

T_3: Istnieją przedmioty poruszające się z prędkością światła i poruszające się z innymi prędkościami.

T_4: Istnieją przedmioty krótkotrwałe i długotrwałe.

T_5: Istnieją przedmioty zmienne i niezmienne.

T_6: Istnieją przedmioty rozciągłe (ciała) i nierozciągłe (akty myślenia i ich treści).

T_7: Istnieją przedmioty będące cechą czegoś (czerwień kwiatu) i nie będące cechą czegoś (kwiat czerwony).

Etc., etc.

Wobec powyższego dochodzimy do stwierdzenia, że istnienie przedmiotu (realne!) nie jest koniecznie związane ani z taką czy inną barwą (czy inną jakością zmysłową), z określonym położeniem, prędkością, długotrwałością, ani nawet ze zmiennością, z rozciągłością, (a więc z czasem i przestrzenią), że istnieją zarówno jednostkowe rzeczy — substancje, jak i ich właściwości — przypadłości. Natomiast istnieje zawsze c o ś; przedmiot istniejący musi być określony (tożsamy z sobą). Więc byt — to zdeterminowana treść wraz z przyporządkowanym jej istnieniem.

Tak wyseparowane pojęcie bytu — o wyraźnej podstawie empirycznej — daje się orzekać zasadnie o wszelkiej rzeczywistości: każdy jej bowiem fragment, element czy moment jest czymś, co jest jakoś określone (posiada pewną treść) i jakoś istnieje — samodzielnie lub niesamodzielnie. Stąd wszelkie twierdzenia oparte na analizie tak ujętego pojęcia bytu mają walor przedmiotowy i taki

zasięg, jak i owo pojęcie. Takimi twierdzeniami są tzw. pierwsze zasady (tożsamości, niesprzeczności, racji dostatecznej, przyczynowości sprawczej).

Istnieje jeszcze inny sposób uzasadniania twierdzeń metafizycznych. Intelekt, analizując zgromadzony materiał empiryczny (ewentualnie poddany uprzednio ocenie teoriopoznawczej), dostrzega pewne związki konieczne i w oparciu o to formułuje pewną tezę (t), która na razie jest jeszcze propozycją. Następnie pokazuje, że negacja tej tezy (Nt) prowadzi do negacji pewnych tez empirycznych (Np), a ponieważ prawdziwość tych ostatnich jest oczywista (ponieważ p), przeto negację zaproponowanej tezy należy uznać za fałszywą [1]).

W ten sposób metafizyka dojść może do twierdzeń pewnych, a nie tylko mniej lub bardziej prawdopodobnych, jak w przypadku uogólnienia indukcyjnego (którego stosowanie wymaga uzasadnienia).

Podanie metody uzasadnienia twierdzeń metafizycznych jest niezbędne dla uczynienia zadość warunkowi intersubiektywnej sprawdzalności.

6. Teoria poznania jest nauką o prawdziwości poznania ludzkiego oraz o tych jego właściwościach, które na tę prawdziwość wskazują. Zadaniem teorii poznania jest ocenianie wartości wyników poznawczych innych nauk. Aby to zrobić zasadnie i w sposób ostateczny (jak przystało na naukę filozoficzną), musi teoria poznania sama uzasadnić własne metody i podać racje przyjęcia własnych założeń.

Odkładając na inną sposobność bliższą charakterystykę postępowania tej osobliwej nauki, stwierdzamy tutaj tylko, iż teoria poznania wychodzi od pewnych zdań spostrzeżeniowych lub przynajmniej doświadczalnie umotywowanych oraz wykazuje, że nie istnieją dostateczne racje dla negacji tych zdań oraz że próba ich negacji prowadzi do różnorakich nonsensów i sprzeczności. W wyniku tego rozumowania okazuje się, że — aby uniknąć sprzeczności wewnętrznej i nonsensu — trzeba już w punkcie wyjścia przyjąć pozycję realistyczną: uznać istnienie świata realnego i jego — zasadniczo — poznawalność.

---

[1]) Wnioskowanie to zasadza się na następującym prawie logiki zdań: CKCNtNppt. Niektórym czytelnikom powyższe stwierdzenia mogą się wydać zbyt kategoryczne. Głosząc je z intelektualną odpowiedzialnością, niestety nie mogę przedstawić na tym miejscu odpowiedniej argumentacji: wymagałoby to drugiego artykułu.

Używane metody zapewniają — przy dokładnym ich stosowaniu i precyzyjnym formułowaniu twierdzeń — pewność wyników badań teoriopoznawczych.

7. Centralną rolę w światopoglądzie odgrywają pewne twierdzenia o otaczającym nas świecie i o nas samych, a także pewne ogólne normy postępowania, mniej lub bardziej z owymi twierdzeniami związane. Ponieważ pewne, i to ważne twierdzenia filozoficzne (głównie metafizyczne: o sposobie istnienia świata, istnieniu Boga, duchowości i nieśmiertelności duszy ludzkiej) są zarazem doniosłymi twierdzeniami światopoglądowymi, przeto filozofia cieszy się dużym zainteresowaniem w społeczeństwie nawet w okresie jej upadku i nadmiernej krytyki.

Stoimy zatem na stanowisku, iż ów fakt posiadania wspólnych zagadnień ze światopoglądem jest wielkim dla filozofii nieszczęściem! Sprawy bowiem światopoglądowe są dla człowieka jak najbardziej żywe i zasadnicze, posiadają poważne konsekwencje praktyczne, ich rozwiązania kształtują życie jednostek i społeczeństw. Niestety postawa światopoglądowa, postawa integralnego zaangażowania całego człowieka, nie tylko jego intelektu, ale i woli, uczuć i popędów, obca i niebezpieczna dla obiektywizmu naukowego, przenosi się i na teren filozoficzny. Każdy uważa, że ma prawo mieszać się do filozofii i ferować o niej wyroki, gdyż mówi ona o rzeczach, które go bardzo żywo i dotkliwie obchodzą, dotyczą, bolą. Nie widzi konieczności zachowania strefy kompetencji.

8. Bardzo często — i to spośród tych silnie zainteresowanych filozofią ze względów światopoglądowych — wysuwa się zarzut niejasności filozofii oraz nieoczywistości jej całej aparatury badawczej z założeniami włącznie.

Pomijając już kwestię, jak to właściwie wygląda sprawa nieoczywistości czy oczywistości wyjściowych założeń filozofii, ogólnie należy stwierdzić, iż zarzut niejasności ma swe główne źródło: 1) w nieznajomości rzeczy, 2) w powiązaniu filozofii ze światopoglądem.

Zgodzimy się wszyscy, że nie dla każdego od razu oczywiste i jasne są twierdzenia i zabiegi matematyka, uprawiającego rachunek różniczkowy czy teorię liczb, ale przecież nikomu z tego powodu nie przyjdzie na myśl zakwestionować wartość tych działów matematyki. Podobnie rzecz ma się z fizyką, czy astronomią. Nie dziwi nas ostatecznie i to, że trzeba przejść pewien „trening", ażeby zobaczyć przez mikroskop to, co widzi doświadczony mikrobiolog. A już nikogo nie dziwi, że sprawności praktyczne nabywa

się długotrwałą pracą. Dlaczego więc taka nauka, jak filozofia ma być pod tym względem wyjątkiem? Trzeba więc pamiętać, że uprawianie filozofii — jak zresztą sprawne uprawianie wszelkiej działalności ludzkiej — wymaga specjalnego treningu, i to niekoniecznie łatwego treningu umysłowego.

Powiązanie filozofii ze światopoglądem czyni, że laik, nie posiadający sprawności rzetelnego filozofowania, podchodzi do jej zagadnień nie czysto obiektywnie, intelektualnie, ale z subiektywnymi uczuleniami, z rozmaitymi emocjami. Żąda, aby i filozofia odpowiedziała proporcjonalnym rezonansem na te emocje. Tymczasem rzetelna filozofia od tego ucieka. Rozważania, przeprowadzane na terenie metafizyki, nie mają nic wspólnego z tą metafizycznością, o której mówią humaniści, z tym doszukiwaniem się wszędzie tam, gdzie np. poeta mówi bardziej mętnie, niż zazwyczaj (aczkolwiek może i piękniej)... „dna" lub „sensu metafizycznego" i „przeżycia metafizyczności świata". To nastawienie na przeżycie jakichś specjalnych emocji przy kontakcie z filozofią jest tak silne, iż jego niezaspokojenie powoduje, że rzeczy stosunkowo zupełnie proste i jasne stają się pozbawione oczywistości. Pamiętam, jak pewni adepci filozofii z pierwszego roku studiów, po wysłuchaniu na wykładzie metafizyki pewnych rozważań, które same w sobie zrozumiałe przecież prowadziły do uznania istnienia Boga, zaczęli powątpiewać: „to zbyt proste, żeby było prawdziwe. Tylko tyle?!" Z podobnymi reakcjami spotkać się można niejednokrotnie.

9. Ktoś jednak powie, że te uwagi sprawy nie ratują, bo przecież i wśród filozofów-fachowców, a więc tych, u których można się spodziewać dobrego przygotowania, owego niezbędnego treningu umysłowego, zachodzą znaczne rozbieżności i nieporozumienia. Rozmaitość poglądów filozoficznych na każdy temat jest już przysłowiowa. Podobnej sytuacji nie ma w innych naukach, gdzie naukowcy w większości przypadków dochodzą do wspólnych wyników i gdzie wyraźnie następuje rozwój i postęp.

Odpowiadamy na to, że 1) sytuacja znów nie wygląda tak strasznie w filozofii, i tak przyjemnie w innych naukach, jakby się to mogło laikowi, spoglądającemu z dalszej perspektywy, wydawać, 2) do faktycznych rozmiarów sprowadzone rozbieżności, a nawet nieporozumienia wśród filozofów związane są ze specyfiką nauk filozoficznych i nie przekreślają wcale ich naukowego charakteru.

Badacz, bliżej zorientowany, na ogół zdaje sobie sprawę z tego, dlaczego nastąpiło takie, a takie nieporozumienie, skąd bierze się ta czy inna rozbieżność. Można by przytaczać nawet przykłady z dziejów współczesnej filozofii na to, iż ludzie o rozmaitych orientacjach filozoficznych (szczególnie przy dobrej woli i dłuższych kontaktach) potrafią się dogadać i wpłynąć na zmianę poglądów przeciwnika. A że trudno się niekiedy nawet fachowcom dogadać w niektórych — i to podstawowych — sprawach, to fakt. Nie będzie on jednak przerażający, jeśli uświadomimy sobie jego główne przyczyny (pomijam ewentualne czysto subiektywne powody badaczy): 1) problematyka filozoficzna jest na ogół trudna i subtelna; komplikuje ją fakt nawarstwiania, zachodzenia na siebie w ciągu dziejów różnych ujęć, których autorowie nie zawsze dbali dostatecznie efektywnie o precyzję i komunikatywność własnych poglądów; 2) właśnie w filozofii podlegają analizie (gdzie indziej po prostu przyjmowane) różne postaci bezpośredniego kontaktu poznawczego podmiotu z przedmiotem, różnego rodzaju intuicje zmysłowo-intelektualne i intelektualne, będące ostateczną podstawą naszej wiedzy o przedmiotach; tymczasem intuicja, spostrzeganie jest czynnością poznawczą, której wynik szczególnie trudno opisać i przekazać innemu podmiotowi; 3) filozofia rozwijała się przede wszystkim w t. zw. szkołach, które wytwarzały i rozwijały własny język, swoją aparaturę pojęciową, niekiedy żargon, niezrozumiały dla badaczy spoza danej szkoły. Brak troski o zrozumiałość własnych poglądów dla badaczy należących do innych szkół panuje i obecnie wśród wielu przedstawicieli takich ugrupowań filozoficznych, jak neoscholastycy, egzystencjaliści czy fenomenologowie. Większa troska o komunikatywność u zwolenników logicznego empiryzmu (druga faza neopozytywizmu) nie okupuje jednak zbytniej tendencji ich języka do symplifikacji. Badacz, który przeszedł rzetelną szkołę filozoficzną i kształcił się na klasykach rozmaitych poglądów, potrafi jednak zorientować się w charakterze języka poszczególnej szkoły oraz w przyczynach różnicy aparatury pojęciowej różnych ugrupowań. Trzeba tu i to zauważyć, że i tzw. klasykom zdarza się popełnić błąd ignorancji. Tak było np. z Humem, który słabo znał Arystotelesa. Łukasiewicz w jednym miejscu stwierdza, iż zarówno Hume, jak i Kant nie mogli krytykować metafizyki, uprawianej przez Stagirytę i scholastyków, gdyż tej metafizyki zupełnie nie znali. Niestety i teraz wśród piszących na tematy filozoficzne zdarzają się ciężkie wypadki ignorancji w stosunku do obcych, nawet klasycznych poglądów. W ten sposób rodzą się rozbieżności wśród filozofów: po prostu stąd, że każdy z nich... mówi o czym innym.

10. Nie przeczymy, że — niezależnie od tego czy filozofowi będzie się to podobało, czy nie — rezultaty jego badań będą odgrywały ważną rolę światopoglądową. Że jest przeto rzeczą o wielkiej praktycznej doniosłości (w skali indywidualnej i społecznej), czy kompetentna w sprawie istnienia sensu świata nauka — metafizyka, odpowie tak lub nie. Że filozofia ma liczne powiązania z postępowaniem ludzkim, przede wszystkim przez etykę. Że jej znajomość może pogłębić przeżycia religijne i przeżycia estetyczne.

Ale z drugiej strony stwierdzić musimy, że wszystkie owe praktyczne zastosowania filozofii są doniosłe o tyle, o ile sama filozofia jest nauką. Że gdyby przestała być nauką, straciłaby podstawę do pretendowania, względnie już faktycznego spełniania ważkiej życiowo roli.

W takim jednak razie nie powinniśmy oczekiwać od filozofii wywoływania jakichś — choćby „metafizycznych" — emocji, natomiast musimy skrupulatnie oddzielać naukową uprawę filozofii od wszystkiego innego, co do niej nie należy, a zagraża jej zasadniczemu zadaniu dotarcia do prawdy o rzeczywistości i o naszym poznaniu rzeczywistości.

Antoni Stępień

TADEUSZ MILEWSKI

EWOLUCJA TEORII JĘZYKA

Teoria języka to dyscyplina usiłująca zdefiniować i wyjaśnić najogólniejsze i najbardziej podstawowe pojęcia, którymi posługiwać się muszą nauki szczegółowe badające język i mowę, a więc językoznawstwo, stylistyka oraz psychologia i socjologia mowy. Choć sam termin „teoria języka" został wprowadzony dopiero przez Karola Bühlera w jego książce *Sprachtheorie* (1934), to jednak kompleks zagadnień, które tu należą był dyskutowany od wieków. Co więcej dyskusje te prowadzone są w następujących po sobie okresach przez strony wychodzące stale z podobnych założeń, tylko argumentacja jest coraz wszechstronniejsza i ostrożniejsza. Zadaniem naszym będzie właśnie przedstawienie tej ciągłości w rozwoju badań w interesującej nas dziedzinie od czasów starożytnych po dziś dzień.

Teorię języka uprawiali z jednej strony filozofowie mający zainteresowania językoznawcze, z drugiej zaś językoznawcy usiłujący dać swym badaniom podstawy filozoficzne. Jedni i drudzy pojmowali ją trochę inaczej, bo z innych wychodzili założeń. Wskutek tego teoria języka oscylowała i oscyluje między naukami filozoficznymi (psychologią, logiką, teorią poznania, metafizyką) a językoznawstwem i stylistyką. Stąd chwiejność w terminologii. Filozofowie nazywają ją filozofią języka, podczas gdy językoznawcy traktują ją jako część językoznawstwa ogólnego. Termin „teoria języka", choć późno wprowadzony ma jednak tę zaletę, że nie włącza badanej dziedziny ani do filozofii ani do językoznawstwa, lecz wyznacza dla niej stanowisko pośrednie co wydaje się najsłuszniejsze. Ta dziedzina pośrednia obejmuje szereg ściśle ze sobą związanych zagadnień, które wciskają się głęboko z jednej strony w filozofię, z drugiej w konkretne badania językoznawcze. Istnieją więc szerokie pogranicza, których przynależność może być rozmaicie pojmowana. Tu ograniczymy się do omówienia dwóch zagadnień, które stanowią jądro teorii języka. Spróbujemy więc najpierw odpowiedzieć na pytanie, co jest formą i treścią znaków językowych i na czym polega związek między nimi, następnie zaś zajmiemy się problemem definicji języka, za-

gadnieniem do jakiej kategorii zjawisk on należy i czym się w niej wyróżnia.

I.

Dyskusja nad problemem formy i treści znaków mowy zaczęła się od dwóch sprzecznych ujęć, w gruncie rzeczy naiwnych, ale ważnych jako punkt wyjścia. Dla obu rozwiązań treścią znaków mowy były obiektywne przedmioty, formą zaś dźwięki mowy. Różnica polegała na tym, że jedni uważali związek między tak określoną formą i treścią za przyczynowy, naturalny, drudzy zaś za umowny, konwencjonalny. Pierwsi wywodzili się od Heraklita z Efezu (około 500 przed Chr.), drudzy od Demokryta z Abdery (druga połowa V w.). Pierwsi powoływali się na istnienie wyrazów dźwięko-naśladowczych, w rodzaju pol. **kukułka**, w których forma dźwiękowa rzeczywiście wypływa przyczynowo z treści, drudzy na fakt, że w olbrzymiej większości wypadków ta sama rzecz ma różne nazwy w różnych językach, co dowodzi, że żadna z nich nie jest koniecznym wynikiem treści. Oba te ujęcia są przednaukowe, zadaniem nauki natomiast jest tu usunięcie pozornej sprzeczności, jaka między nimi zachodzi. Problem ten został postawiony przez Platona (428—348) w Kratylosie, który jest pierwszym zachowanym do naszych czasów dziełem z zakresu teorii języka. W Kratylosie Platon konfrontuje i rozpatruje krytycznie obie teorie, nie daje jednak wyraźnego rozwiązania. Rozwiązanie takie daje natomiast Epikur (340—270), który w jednym ze swych listów pisze: „Nazwy powstały zrazu nie na mocy układu, lecz same natury ludzkie doznawały w obrębie poszczególnych plemion swoistych uczuć i podejmując swoiste wyobrażenia wysyłały w sposób swoisty powietrze pod wpływem doraźnych uczuć i wyobrażeń stosownie do różnego rozmieszczenia plemion. Później zaś ułożono wspólnie w każdym plemieniu poszczególnym swoiste znowu nazwy, ażeby wzajemne obwieszczenia stały się mniej wieloznaczne i mogły być zwięźle obwieszczane". Epikur spostrzegł, że sprzeczność między oboma ujęciami jest tylko pozorna, każde z nich bowiem odnosi się do innej płaszczyzny i na niej jest prawdziwe. W ujęciu Epikura najbardziej uderza rozróżnienie czasowe, chronologiczne. Związek przyczynowy między formą a treścią odnosi się do epoki wcześniejszej, konwencjonalizacja zaś następuje później. Spostrzeżenie to jednak, choć niezawodnie słuszne, dotyczy raczej objawów zewnętrznych niż istoty rzeczy. Ważniejszym jest rozróżnienie inne, które również tkwi w przytoczonym tekście. Związek przyczynowy formy i treści występuje w ramach życia indywidualnego jednostki, której wyobrażenia i uczucia determinują charakter wydawanych

dźwięków, natomiast na płaszczyźnie życia społecznego związek ten jest konwencjonalny, ponieważ porozumienie co do znaczenia wyrazu oparte jest na umowie, którą zawarliśmy ucząc się języka. A zatem gdy słyszymy kukanie i uświadamiamy sobie, że ptak który je wydaje to **kukułka**, w naszym poczuciu indywidualnym związek między formą a treścią jest przyczynowy, gdyż forma jest umotywowana cechami treści, gdy jednak na wykładzie zoologii pada wyraz **kukułka** jako nazwa pewnego gatunku ptaków, to jego funkcja w komunikacji społecznej jest konwencjonalna, nieumotywowana przyczynowo, bo wyraz ten rozumiemy nie dzięki jego podobieństwu do głosu ptaka ale dzięki temu, że nas tak nauczono. W tym ostatnim wypadku wyraz **kukułka** jest samo konwencjonalny jak wyraz **sroka**.

Postęp w stosunku do poglądów Epikura przynoszą dopiero w XIX w. rozważania Wilhelma Humboldta (1767—1835). Wychodzi on z zupełnie nowych założeń. Jeżeli dla starożytnych treścią znaków językowych były przedmioty a ich formą dźwięki, to dla Humboldta i wszystkich jego kontynuatorów aż do początku XX w. treścią znaków języka były pojęcia a formą wyobrażenia akustyczne. Język więc został w całości przeniesiony ze świata zewnętrznego do psychiki ludzkiej. Wskutek tego na plan dalszy zeszła jego funkcja komunikacji społecznej a na plan pierwszy wysunęła się rola języka w indywidualnym procesie myślenia. W tych warunkach znikł dawny problem związku przyczynowego przedmiotów i dźwięków a pojawiło się nowe zagadnienie wzajemnej zależności pojęć i wyobrażeń akustycznych wyrazów. Możliwe są tu dwa skrajne stanowiska. Albo pojęcia i wyobrażenia akustyczne istnieją gotowe, niezależnie od siebie i łączy je tylko umowa, albo one od siebie niezależnie nie istnieją a powstają dopiero dzięki wzajemnemu oddziaływaniu. Rozwój myśli nowożytnej przekreśla coraz bardziej stanowisko pierwsze a przyznaje słuszność drugiemu. Na tę drogę wszedł zdecydowanie już Humboldt. Stwierdza on mianowicie już w r. 1820 *(Ueber das vergleichende Sprachstudium* §§ 17 i 18), że wyrazy nie dają się zastąpić przez konwencjonalne znaki. Jest to możliwe przy liczbach i pojęciach, które mogą być skonstruowane *a priori*, tam jednak gdzie chodzi o wewnętrzną apercepcję i uczucie, tam dochodzimy do indywidualnego przedstawienia, którego nie można oddzielić od wyrazu. „Myślenie" — pisze Humboldt — „jest zależne nie tylko od języka w ogóle, ale do pewnego stopnia, od danego określonego języka... Istnieje pewna ilość obiektów, które mogą być zupełnie *a priori* określone i oddzielone od wszystkich wymagań danego określonego języka. Mamy jednak o wiele większą ilość pojęć a także właściwości gramatycznych, które tak nierozerwalnie wplątane są w indywidualność swego języka, że nie mogą być one... bez przekształcenia prze-

niesione do innego języka... Wyraz dopiero zamienia pojęcie na pewne indywiduum świata myśli dodając wyraźnie do niego coś ze siebie... Wyraz przez swój dźwięk, przez swe pokrewieństwo z innymi wyrazami o podobnym znaczeniu... wprowadza nowe momenty, które doprowadzają od zindywidualizowania pojęcia, samego w sobie nieokreślonego i płynnego".

Następnym etapem w rozwoju omawianego zagadnienia są ujęcia Ferdynanda de Saussure'a (1857—1913) zawarte w jego pośmiertnie wydanym *Cours de linguistique générale* (1916), część II rozdział IV pt.: *La valeur linguistique.* Podobnie jak u Humboldta tak u de Saussure'a zarówno treść jak i forma znaków językowych istnieje tylko w psychice ludzkiej, co więcej de Saussure stwierdza, że elementy te nie istnieją w psychice samodzielnie lecz tylko w związku ze sobą. „Wzięta sama w sobie, myśl jest jak mgławica, w której nic w sposób konieczny nie jest wyodrębnione. Nie ma pojęć niezależnie utworzonych i nic nie jest wyodrębnione przed pojawieniem się języka". Z drugiej strony jednak „substancja foniczna nie jest ani bardziej ustalona, ani bardziej stężała... to masa plastyczna, która dzieli się ze swej strony na odrębne części, aby stać się elementem oznaczającym, którego myśl potrzebuje... Rola charakterystyczna języka wobec myśli nie polega na tworzeniu środków fonicznych, materialnych dla wyrażania pojęć, lecz na pośrednictwie między myślą a dźwiękiem, w tych warunkach zaś ich połączenie prowadzi z konieczności do wzajemnego wyodrębnienia jednolitych członów. Myśl z natury chaotyczna z konieczności ulega sprecyzowaniu w trakcie rozczłonkowania... Chodzi tu o fakt, w pewnym stopniu tajemniczy, że „myśl-dźwięk" implikuje podział, a język wypracowuje swe elementy organizując się między dwoma bezkształtnymi masami". Zarówno wrażenia przedmiotów jak i dźwięków są niepoznawalne, uświadamiamy je sobie dopiero w momencie, gdy się ze sobą łączą, a równocześnie rozczłonkowują i organizują.

Zupełny przewrót w poglądach na istotę formy i treści znaków językowych wywołał Karol Bühler swą cytowaną już książką *Sprachtheorie* (1934). Pierwszy i drugi aksjomat Bühlera odnoszą się właśnie do omawianego przez nas problemu. Autor opierając się na Platonie wraca częściowo do koncepcji starożytnych. Treść i forma znaków językowych leżą dla niego znów poza jednostką. Wedle Bühlera najpełniejszym faktem językowym jest akt komunikacji, w której jedna osoba drugą o czymś powiadamia. Akt ten suponuje istnienie czterech elementów, a mianowicie nadawcy, odbiorcy, przedmiotu, o który chodzi, czyli treści znaku, i zjawiska podpadającego pod nasze zmysły, czyli formy znaku. Przedmiot będący treścią znaku działa na nadawcę, ten wydaje głos będący formą znaku,

który oddziaływując na odbiorcę zwraca jego uwagę na treść znaku. W ten sposób za pośrednictwem nadawcy i odbiorcy forma znaku wiąże się z jego treścią. Związek ten oparty jest na konwencji zawartej między członkami społeczeństwa. Formą znaku językowego jest więc wedle Bühlera zjawisko akustyczne, które na coś zwraca uwagę, w miejsce czegoś stoi, nie wszystkie jednak cechy zjawiska spełniają tę funkcję lecz tylko niektóre z nich. Ściśle biorąc zatem formą znaku nie jest całe zjawisko akustyczne, lecz tylko zespół tych jego cech, które spełniają funkcję znakową.

Bühler przełamał jednostronność koncepcji psychologistycznej, która panowała przez cały wiek, i wzniósł się na poziom intersubiektywny, rozpatrując znak w ramach komunikacji społecznej. Pociągnęło to za sobą konieczność rewizji dotychczasowych stanowisk i wywołało polemikę z poglądami de Saussure'a prowadzoną na łamach *Acta Linguistica*, najważniejszego organu strukturalistów europejskich, w latach 1939 do 1943. Wedle de Saussure'a (*Cours de linguistique générale* wyd. 3. s. 98—100) „znak językowy łączy nie rzeczy i wyrazy lecz pojęcie i obraz akustyczny", a więc dwa zjawiska czysto psychiczne. Wobec tego autor proponuje, aby „zachować termin „znak" dla wyrażenia całości, a zastąpić „pojęcie" i „obraz akustyczny", przez „oznaczane (*signifié*) i oznaczające (*signifiant*)". Otóż „związek, który łączy oznaczające z oznaczanym jest arbitralny, albo też, ponieważ my rozumiemy przez znak całość powstałą z asocjacji oznaczającego i oznaczanego, możemy powiedzieć prościej: znak językowy jest arbitralny. I tak pojęcie „siostra" nie jest związane żadnym związkiem wewnętrznym z szeregiem dźwięków s-ö-r (*soeur*), które mu służy za formę oznaczającą w języku francuskim. Pojęcie to może być reprezentowane przez jakąkolwiek inną formę, a dowodem tego są różnice między językami i nawet istnienie różnych języków: oznaczane „wół" ma za oznaczające b-ö-f (*boeuf*) z jednej strony granicy, a o-k-s (*Ochs*) z drugiej". W tym jasnym na pozór ustępie kryje się głęboka sprzeczność, którą wykrył E. Pichon (*Journal de Psychologie* 1937, s. 25—48, oraz *Acta Linguistica* II, 51—2). Błąd de Saussure'a polegał na tym, że definiując naprzód oznaczane (*signifié*) jako pojęcie ogólne „wołu" zachowuje się następnie tak, jakby oznaczane było przedmiotem zwanym „wół". Krótko mówiąc Pichon spostrzegł, że de Saussure pomieszał dwa problemy, a mianowicie: 1° problem związku psychicznego obrazu akustycznego z równie psychicznym pojęciem, 2° problem związku wyrazu z przedmiotem istniejącym poza psychiką. Oba te problemy rozróżnia dokładnie E. Benveniste (*AL* I, 23—9). Arbitralny, konwencjonalny jest wedle niego tylko stosunek formy dźwiękowej języka do przedmiotów realnie istniejących, natomiast związek mię-

dzy obrazem akustycznym dźwięku a pojęciem w psychice jednostki jest związkiem koniecznym, dla jednostki mówiącej bowiem myśl i słowo są dwiema stronami tej samej rzeczy. Stanowisko Benveniste'a poparł E. Lerch (*AL* I, 145—161). Stwierdza on, że między obrazem akustycznym a pojęciem w psychice mówiącego zawsze zachodzi związek konieczny, natomiast między wyrazami a rzeczami stosunek może być dwojaki, może opierać się on na związku przyczynowym wyrazu z rzeczą, jak w niem. *Kukuck, Zickzack*, pol. **kukułka, zygzak**, może on jednak być czysto przypadkowy jak we fr. *soeur*, niem. *Schwester*. Przeciw temu ostatniemu twierdzeniu Lercha wystąpił E. Buyssens (*AL* II, 83—6). Wedle niego związek wszystkich wyrazów z rzeczami jest konwencjonalny, to zaś, że niektóre z nich, jak **kukułka** czy **zygzak** mają ponadto możność zmysłowego przedstawiania rzeczy, to zjawisko uboczne nie należące do systemu języka, lecz do dziedziny stylistyki.

Gdy się to działo w Europie, strukturaliści amerykańscy rozbudowali swą teorię języka na podstawie psychologii behaviorystycznej, wykluczającej introspekcję. W najbardziej typowej formie założenia tego kierunku wyraził Leonard Bloomfield w swym dziele *Language* (1933) i w późniejszych pracach. Odrzuca on takie koncepcje jak umysł, świadomość, pojęcie i sprowadza zjawiska mowy do ciągu bodźców i reakcji. W ujęciu tym bodziec lingwistyczny lub nielingwistyczny wywołuje u nadawcy jako reakcję mówienie, które następnie jest językowym bodźcem oddziałującym na słuchacza, którego reakcja z kolei może mieć charakter językowy lub niejęzykowy. W ujęciu Bloomfielda język w swoim biologiczno-fizycznym aspekcie polega na emisji dźwięków, w swoim biologiczno-socjalnym aspekcie natomiast odpowiada on faktowi, że jednostki w pewnym zespole były ćwiczone w wydawaniu określonych dźwięków w pewnych sytuacjach i w odpowiadaniu na nie stosownymi dźwiękami. W tym ujęciu nie ma oczywiście formy i treści znaków językowych lecz tylko bodźce i reakcje, które następują po bodźcach w wyniku tresury społecznej. Koncepcja ta jest skrajnie antypsychologistyczna i społeczna, przy czym jednak społeczeństwo pojęte jest w sposób czysto przyrodniczy. W praktyce nastąpiło złagodzenie tych skrajności.

W przedstawionej powyżej dyskusji, która ciągnie się od wieków, wyróżnić można trzy zasadnicze stanowiska: skrajnie społeczne, skrajnie psychologistyczne i pośrednie syntetyczne. Uczeni stojący na pierwszym z tych stanowisk, tacy jak Demokryt w starożytności, W. D. Whitney w XIX w. i Bloomfield w XX w. uwzględniają tylko jedną funkcję języka, a mianowicie funkcję konwencjonalnej komunikacji społecznej. Badacze stojący na stanowisku psychologi-

stycznym, w starożytności jak się zdaje Heraklit, a w XIX w. Humboldt i jego kontynuatorzy aż do W. Wundta, biorą pod uwagę faktycznie także tylko jedną funkcję języka, a mianowicie jego rolę w życiu psychicznym jednostki, jako koniecznego środka ekspresji uczuć i narzędzia myśli. Uczeni wreszcie zajmujący stanowisko pośrednie, tacy jak Platon i Epikur w starożytności, a F. de Saussure, K. Bühler i E. Benveniste w XX w., uwzględniają obie wyróżnione tu funkcje języka i usiłują dać syntezę kierunków skrajnych. To ostatnie stanowisko wydaje się nam jedynie słuszne, w oparciu więc o poglądy badaczy, którzy na nim stoją, spróbujemy ująć omawiany tu problem w następujący sposób.

Znak językowy występuje na dwóch płaszczyznach. Pierwszą stanowi życie indywidualne, psychiczne jednostki, drugą życie intersubiektywne, społeczeństwa. W obrębie życia psychicznego znak językowy przedstawia się jako organiczna całość obejmująca przedstawienie akustyczne jako formę znaku (**a**) i abstrakcyjne pojęcie jako jego treść (**b**). W ramach życia intersubiektywnego, społecznego, formą znaku są dźwięki fizyczne wydawane przez człowieka, a ściśle biorąc zespół cech tych dźwięków, które odgrywają rolę w komunikacji w obrębie danego społeczeństwa (**A**). Treścią natomiast znaków są tu zjawiska zewnętrzne w stosunku do psychiki nadawcy i odbiorcy i to bądź istniejące obiektywnie jako przedmioty i procesy bądź tylko za takie powszechnie uważane (**B**). Wyróżnione tu elementy znaku stanowią zamknięty krąg. Zjawisko obiektywne (**B**) wywołuje w psychice nadawcy powstanie zespołu złożonego z wyobrażenia akustycznego (**a**) i pojęcia (**b**), a zespół ten uzewnętrznia się jako dźwięk (**A**). Dźwięk ten oddziaływuje na odbiorcę wywołując w jego psychice powstanie podobnego zespołu wyobrażenia akustycznego (**a'**) i pojęcia (**b'**), który odsyła jego świadomość do przedmiotu (**B**).

Dźwięk (**A**) i przedmiot (**B**) związane są ze sobą za pośrednictwem psychiki nadawcy i odbiorcy, związek ten więc jest intersubiektywny, społeczny. Ujęty jako akt komunikacji społecznej związek dźwięku z przedmiotem (**A—B**) wynika z umowy zawartej między członkami społeczeństwa przez wyuczenie się tradycyjnego systemu języka. Związek ten jest więc zawsze konwencjonalny. Najczęściej konwencja ta nie znajduje żadnego oparcia w cechach przedmiotu (**B**) i tak np. nie ma żadnej przyczyny, dla której przedmiot „wół" związany jest w obrębie społeczeństwa polskiego z dźwiękami „w-u-ł" (wół), a w obrębie społeczeństwa francuskiego z dźwiękami „b-ö-f" (*boeuf*). W nielicznych stosunkowo wypadkach zachodzi podobieństwo między dźwiękiem (**A**) a oznaczanym przedmiotem (**B**), np. w wyrazach **kukułka** (podobieństwo głosek i krzyku ptaka), **zygzak**

(podobieństwo powtórzenia głosek i powtórzenia kierunku linii), nie zmienia to jednak faktu, że i tu związek dźwięku z przedmiotem (A—B) jest konwencjonalny, bo przecież z dzisiejszego punktu widzenia nie dlatego pewien rodzaj ptaków ma za odpowiednik w obrębie społeczeństwa polskiego zespół dźwięków **kukułka**, że wydaje charakterystyczny krzyk, ale dlatego, że taką jest polska tradycja społeczna. Podobieństwo wyrazu **kukułka** i krzyku ptaka jest faktem historycznym, gdyż wyraz ten powstał na podstawie wrażenia, jaki wywierał na naszych przodków krzyk ptaka, a także może być on faktem stylistycznym, bo w sprzyjającym otoczeniu innych wyrazów, wyraz **kukułka** może wywołać w psychice odbiorcy nie tylko pojęcie ptaka pewnego gatunku, ale także wyobrażenie akustyczne jego krzyku. Nie zmienia to jednak faktu, że i w tym wypadku związek dźwiękowy mowy i przedmiotu (A—B) opiera się na konwencji.

Natomiast związek wyobrażenia akustycznego z pojęciem (a—b) w obrębie psychiki człowieka, rozpatrywany sam w sobie, a nie jako człon ogólnego łańcucha A—a—b—B, jest przyczynowo umotywowany, gdyż jest wynikiem koniecznych procesów psychicznych. Jednostka mówiąca ma możność wyboru wyobrażenia akustycznego (a) tylko w bardzo małym zakresie, normalnie wyobrażenie to samo się jej narzuca na podstawie systemu zautomatyzowanych, koniecznych i podświadomych procesów tkwiących w psychice. Niekiedy tylko jednostka świadomie wybiera między kilkoma narzucającymi się jej wyobrażeniami akustycznymi (a), dzieje się to zwłaszcza w czasie pracy literackiej, ale i wówczas rola jej ogranicza się do wyboru między kilkoma koniecznościami, które wynikają z narzuconego jej tradycyjnego systemu języka.

Reasumując można powiedzieć, że znak językowy jest subiektywny i konieczny a rówocześnie intersubiektywny i konwencjonalny [1]).

II.

Zrozumienie istoty znaku językowego nie jest jeszcze wszystkim, obok bowiem jednego znaku stoją inne, co ujmujemy razem jako język. Po rozwiązaniu więc problemu znaku językowego narzuca się zagadnienie natury języka.

Wiek V i IV przed Chr. wypełniały w Grecji dyskusje nad istotą znaku językowego, natomiast następne dwa wieki III i II przed Chr. przeszły do rozważania dalszego problemu natury języka.

---

1) Pokrewnym zagadnieniom ujętym z punktu widzenia logiki poświęcona jest rozprawa Janiny Kotarbińskiej pt. Pojęcie znaku, Studia Logica VI, s. 57—143.

Powstały wówczas dwa obozy: analogistów i anomalistów. Terminy *analogia* (proporcjonalność) i *anomalia* (nierówność) pochodzą z matematyki, dla filologów greckich stały się one jednak ośrodkiem dwóch różnych koncepcji języka. Analogiści twierdzili, że w języku panuje proporcjonalność, jedne bowiem wyrazy odmieniają się wedle proporcji, jakie występują w odmianie innych wyrazów. Przenosząc to na grunt polski możemy stwierdzić, że wedle proporcji mianownika **wilk** do dopełniacza **wilk-a** utworzono od mianownika **syn** dopełniacz **syn-a** w miejsce dawniejszego **syn-u**. Wedle anomalistów natomiast język jest chaosem, w którym włada dowolność, a dowodem tego są nieskończone wyjątki i nieregularności w odmianach. To stanowisko zmusiło analogistów do określenia klas wyrazów, w których występują dane końcówki. Idąc tą drogą doszli oni do ustalenia typów odmian imion i czasowników oraz do określenia wyrazów, które wedle każdego z tych typów się odmieniają. To stworzyło podstawy gramatyce greckiej, której pierwsze opracowanie dał Dionizjusz Trak około r. 100 przed Chr. Natomiast anomaliści skupili się na pracach słownikowych. W ten sposób spór między analogistami i anomalistami doprowadził do powstania dwóch nauk o języku: gramatyki przedstawiającej to, co w języku objęte jest przez analogię, oraz leksykografii, która rejestruje to wszystko, co w języku analogii nie podlega. Stan ten utrzymał się aż do początków w. XIX, kiedy to wytworzyło się pojęcie organizmu języka.

Do sformułowania tego pojęcia najwięcej przyczynił się Wilhelm Humboldt. W swej rozprawie *Ueber das vergleichende Sprachstudium* w r. 1820 pisze on: „Język jest istotą organiczną i musi się go jako taką traktować. Pierwszą zasadą jest przeto naprzód każdy znany język badać w jego wewnętrznym związku, wszystkie znalezione w nim analogie śledzić i systematycznie uporządkować. W ten sposób uzyskamy wyraźne poznanie gramatycznego związku idei wewnątrz języka, zakres oznaczanych pojęć, istotę ich oznaczań oraz ich rozszerzenie i wysubtelnienie wedle mniej lub więcej żywotnych procesów psychicznych" (§ 11). W ustępie tym widzimy jak tworzące się pojęcie organizmu języka nawiązuje do starej koncepcji analogii, która ujmowała zagadnienie od strony techniki opisu gramatycznego. Koncepcja ta stała się niewystarczającą z chwilą, gdy praktyczna gramatyka uprawiana dla celów dydaktycznych przekształciła się w naukę teoretyczną, czysto poznawczą, jaką jest językoznawstwo. Wówczas zapytano, czemu odpowiadają proporcje analogiczne form odmiany rzeczowników i czasowników, które znajdujemy w gramatykach. Odpowiedziano na to, że przedstawiają one organizm języka. Z kolei jednak powstało pytanie, czym jest ten organizm.

Humboldt odpowiada na te epistemologiczną koncepcją języka. Już w cytowanej poprzednio rozprawie z r. 1820 stwierdza on, że język jest przede wszystkim narzędziem poznania. Tej naczelnej funkcji podporządkowane są dwa działy języka, a mianowicie jego organizm, który jest produktem kolektywnego instynktu intelektualnego człowieka, oraz rozbudowa języka dokonywana przez jednostki. Koncepcję tę rozwinął a częściowo zmodyfikował Humboldt w pośmiertnie wydanej rozprawie pt. *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues...* Wedle Humboldta (§ 8) „język musi być rozpatrywany nie jako martwy twór ale jako tworzenie... Język ujęty w jego istocie jest czymś powstającym i w każdym momencie przechodzącym... Język nie jest dziełem (*érgon*) lecz czynością (*enérgeia*). Jego prawdziwa definicja może być zatem tylko genetyczna. Jest on mianowicie wiecznie powtarzającą się pracą ducha, by artykułowane dźwięki uczynić zdatne do wyrażania myśli. Ściśle biorąc jest to definicja każdorazowego mówienia, ale w prawdziwym i istotnym znaczeniu można jako język rozumieć tylko całość tego mówienia. „W obrębie języka wyróżnia Humboldt wewnętrzną formę języka (*innere Sprachform*) i materiał (*Stoff*). „Rozumie się samo przez się" — pisze on — „że w pojęciu formy języka nie da się odkryć szczegółu jako faktu izolowanego, lecz zawsze tylko o tyle da się go ująć o ile jest on metodą twórczości językowej. Musi się przez przedstawienie formy rozpoznać specyficzną drogę, którą obrał język a z nim i naród, któremu on przynależy, do wyrażania myśli... Język jest w samej swej naturze ujęciem w pewną całość poszczególnych elementów językowych, które w przeciwieństwie do niego muszą być rozpatrywane jako jego materiał". Dla Humboldta język a więc i jego forma jest procesem, ponieważ język jest zjawiskiem duchowym, a duch (tj. świadomość) jest tylko procesem. Formą języka jest każdorazowe związanie dźwięku z myślą. Materiałem jest zarówno sam dźwięk jak i sama myśl. Formą staje się dźwięk o tyle o ile związany jest on z myślą, a myśl o tyle o ile związana jest z dźwiękiem. Forma języka jest pewnym specyficznym sposobem łączenia dźwięku z myślą. W ogólnych zarysach sposób ten jest jeden dla całej ludzkości, występują tu jednak pewne różnice między narodami a nawet jednostkami. Ponieważ zaś językiem jest tylko suma aktów mówienia, przeto w każdym języku narodowym czy indywidualnym istnieje pewien jednolity sposób łączenia dźwięku z myślą, pewna jednolita dla całego języka forma. Jak widzimy w miejsce pojęcia organizmu języka wystąpiła o wiele dojrzalsza koncepcja jego formy jako ogólnej metody łączenia dźwięku z myślą, przy czym tak dźwięk jak i myśl są w stosunku do tej formy jej materiałem.

Najcharakterystyczniejszą cechą tych ujęć Humboldta jest nieuznawanie istnienia wytworów psychicznych a ograniczenie życia psychicznego tylko do procesów. Stało się to dlatego, że całe życie psychiczne pojął on tylko jako ruch świadomości. Z zupełnie innego punktu widzenia rozważa całe zagadnienie Herman Paul w *Prinzipien der Sprachgeschichte* (1880). Stoi on na stanowisku, że wszelkie ogólne normy języka są czystą fikcją, „realny język bowiem istnieje tylko w jednostkach". Ten język indywidualny pojmuje jednak Paul jako trwały mechanizm podświadomych asocjacji. Stwierdza on, że „przedstawienia asocjują się między sobą w szeregi na podstawie podobieństwa dźwięków lub wykonywanych ruchów organów mowy. Szeregi dźwiękowe i ruchowe asocjują się dalej między sobą. Z nimi oboma kojarzą się przedstawienia, którym one służą za symbole i to nie tylko przedstawienia znaczeń wyrazowych ale także przedstawienia stosunków syntaktycznych. Te grupy asocjacyjne, dane początkowo przez świat zewnętrzny, organizują się w psychice jednostki w o wiele bogatsze i bardziej złożone związki, które tylko w drobnej części się uświadamiają a następnie zepchnięte do podświadomości dalej oddziaływują, w o wiele zaś większej części nigdy do jasnej świadomości nie dochodzą a mimo to działają". Wśród powstałych w ten sposób grup asocjacyjnych Paul wyróżnia dwa zasadnicze typy: leksykalny i formalny. Grupy leksykalne kojarzą się na podstawie podobieństwa w znaczeniu pierwiastków (np. wszystkie formy przypadkowe jednego rzeczownika), grupy formalne zaś na podstawie podobieństwa funkcji gramatycznej (np. wszystkie formy biernika liczby pojedynczej używane w danym języku). „Nie tylko jednak poszczególne wyrazy łączą się w grupy, ale także podobne proporcje między różnymi wyrazami. Powodem do powstania takich grup proporcjonalnych, które tworzą zarazem zrównania proporcjonalne, są skrzyżowania między grupami leksykalnymi i formalnymi. Podstawę do tych zrównań stanowi z jednej strony zgodność w znaczeniu elementów leksykalnych, z drugiej zaś zgodność znaczenia elementów formalnych". I tak np. w proporcji wyrazów polskich **pan**: **pana** = **wilk**: **wilka**, człon pierwszy i drugi skojarzone są na podstawie podobieństwa elementów leksykalnych (pierwiastek **pan**-), a podobnie ma się rzecz z członem trzecim i czwartym (wspólność pierwiastka **wilk**-), natomiast na podstawie podobieństwa formalnego, tj. tożsamości przypadku, asocjuje się człon pierwszy i trzeci (mianowniki **pan** i **wilk**) oraz człony drugi i czwarty (dopełniacze **pana** i **wilka**). Wedle istniejących już grup proporcjonalnych powstają nowe, np. **wilk**: **wilka**=**syn**: **syna** (w miejsce dawniejszego **synu**), co nazywamy twórczością analogiczną. W ten sposób teorie

starożytnych analogistów zostały skonkretyzowane w ramach psychologii asocjacyjnej.

Humboldt i Paul byli jednostronnymi indywidualistami, szerzej nasz problem ujął dopiero de Saussure. Punktem wyjścia jego rozważań jest odróżnienie języka (*la langue*) od mówienia (*la parole*) jako dwóch odrębnych elementów składowych mowy (*le langage*). Język wedle de Saussure'a jest „częścią społeczną mowy, zewnętrzną w stosunku do jednostki, która sama nie może go ani stworzyć, ani zmienić. Istnieje on tylko dzięki pewnego rodzaju umowie zawartej między członkami społeczeństwa... Język istnieje w społeczeństwie pod postacią sumy odbić złożonych w poszczególnych mózgach, niemal jak słownik, którego identyczne egzemplarze rozdzielone są między jednostkami. Jest on zatem czymś co w każdym z nich jest dobrem wspólnym leżącym poza zakresem woli depozytora. Ten sposób istnienia języka może być przedstawiony w formule: 1+1+1+1... = (model kolektywny)". Mówienie natomiast jest sumą tego, co ludzie mówią i obejmuje dwa różne momenty. Pierwszym z nich są kombinacje indywidualne, przy pomocy których jednostka używa kodeksu języka w celu wyrażania swych myśli osobistych, przy czym kombinacje te zależą od jej woli. Moment drugi obejmuje akty fonacji również zależne od woli mówiącego a potrzebne do wyrażenia tego kombinacji językowych. Nie ma zatem nic kolektywnego w mówieniu, przejawy jego bowiem są indywidualne i chwilowe. Mamy tu jedynie sumę wypadków szczegółowych wedle formuły 1+1'+1"+1''' itd. Wracając do koncepcji języka de Saussure podkreśla, że zakres użycia wyrazu czyli jego wartość powstaje wskutek ograniczenia, jakie narzuca mu zakres wyrazów znaczeniowo mu bliskich, a zatem wartość każdego wyrazu jest wynikiem opozycji, w jakich on pozostaje do innych wyrazów. I tak np.: „francuskie *mouton* może mieć to samo znaczenie co angielskie *sheep*, lecz ma inną wartość, a to z wielu względów, w szczególności zaś dlatego, że kawał mięsa baraniego podanego do stołu Anglik nazywa *mutton* a nie *sheep*. Różnica wartości między *sheep* a *mouton* wynika stąd, że pierwszy z nich ma obok siebie inny wyraz (*mutton*), co nie zachodzi w odniesieniu do wyrazu francuskiego", który wobec tego oznacza barana i baraninę, podczas gdy angielskie *sheep* oznacza tylko zwierzę. Ta właśnie zależność wartości jednego wyrazu od wartości innych zamienia je wszystkie w jednolity system językowy, a co odnosi się do treści wyrazów odnosi się również i do ich formy. „To bowiem co ma znaczenie w wyrazie, to nie dźwięki same w sobie, lecz różnice fonetyczne, które pozwalają odróżnić dany wyraz od wszystkich innych, ponieważ z nimi związane jest znaczenie". Mówiąc krótko „język jest" — wedle de Saussure'a — „systemem znaków

wyrażających pojęcia i dzięki temu dających się porównać z pismem, z alfabetem głuchoniemych, ze znakami wojskowymi itd. Jest on tylko najważniejszym z tych wszystkich systemów".

Jak widzieliśmy Humboldt w swych rozważaniach nad językiem wprowadził rozróżnienie między czynnością-procesem (*enérgeia*) a wytworem (*érgon*), de Saussure zaś odróżnił część społeczną mowy, tj. język, od jej części indywidualnej, tj. mówienia. Dwa te kryteria podziału, 1° proces i wytwór oraz 2° indywidualne i społeczne, skrzyżował K. Bühler wyróżniając w swym trzecim aksjomacie cztery strony zjawiska mowy, a mianowicie czynność mówienia (*Sprechhandlung*) i akt mówienia (*Sprechakt*), dzieło językowe (*Sprachwerk*) i system języka (*Sprachgebilde*). Czynność i akt mówienia są procesami, natomiast dzieło językowe i system języka mają charakter trwałych wytworów, z drugiej strony jednak czynność mówienia i dzieło językowe należą do sfery zjawisk indywidualnych, akt zaś i system do sfery ponadindywidualnej, inersubiektywnej, społecznej. Czynność mówienia jest indywidualnym procesem psychologicznym, akt mówienia zaś procesem intersubiektywnym. Dzieło językowe to każda niepowtarzalna wypowiedź człowieka. System języka wreszcie to system znaków społecznych, *la langue* w duchu koncepcji de Saussure'a. Trzeci aksjomat Bühlera wywołał w latach 1939 do 1948 ożywioną dyskusję, w której kolejno zabierali głos J. Laziczius (*AL* I), J. Lohmann (*AL* III), E. Buyssens (*AL* III), R. Ingarden (Sprawozdania PAU XLIX) i inni. Jak okazało się z tej dyskusji, najjaśniej rysuje się przeciwieństwo między procesem indywidualnym, tj. czynnością mówienia, a tworem społecznym, jakim jest system języka, natomiast określenie dwu pozostałych, pośrednich stron zjawiska mowy nastręczało trudności. Proces społeczny pojmowano jednak najczęściej jako rozmowę między ludźmi, a twór indywidualny jako utrwalony tekst literacki.

Zupełnie nowe ujęcie zagadnienia dał dopiero Ludwik Hjelmslev w artykule pt. *Langue et parole* (*Cahiers Ferdinand de Saussure* II, 1942). Analizując znaczenie terminu *la langue* u de Saussure'a dochodzi duński lingwista do wniosku, że obejmuje on trzy różne koncepcje, a mianowicie a) schemat językowy (*scheme*), tj. czystą formę językową określoną niezależnie od realizacji społecznej i od przejawów szczegółowych; b) normę języka (*norme*), tj. formę materialną, którą określa realizacja społeczna niezależna jednak od przejawów szczegółowych; c) zwyczaj językowy (*usage*), tj. zespół nawyków przyjętych w pewnym społeczeństwie i określonych przez przejawy dające się obserwować. I tak np. francuskie **r** może być zdefiniowane w trojaki sposób zależnie od tego, czy będziemy go rozpatrywać na płaszczyźnie schematu, normy czy zwyczaju językowego. Z pierw-

szego punktu widzenia możemy o nim powiedzieć tylko to, że **r** jest spółgłoską, tj. elementem niezgłoskotwórczym sylaby, który musi towarzyszyć samogłosce tworzącej sylabę. Ponadto możemy powiedzieć, że **r** jest spółgłoską stojącą na początku i na końcu wyrazu oraz w grupach spółgłoskowych zawsze obok samogłoski. Zdefiniowaliśmy tu **r** tylko ze względu na jego rozmieszczenie czyli dystrybucję w obrębie szerszych struktur, tj. sylaby i wyrazu, nie przypisywaliśmy mu natomiast żadnych cech pozytywnych. Wobec tego może on być zrealizowany przez dźwięk, przez literę pisma, przez gest itd. Z punktu widzenia normy językowej **r** francuskie może być zdefiniowane jako półotwarta drżąca. Mamy tu już cechy pozytywne ale ilość ich ograniczona do tych tylko, które służą do odróżniania wyrazów. Wreszcie z punktu widzenia zwyczaju językowego **r** francuskie definiuje się jako półotwarta drżąca, dźwięczna i wymawiana albo przy drżeniu języczka kończącego w tylnej części jamy ustnej podniebienie miękkie, albo — co rzadziej — przy drżeniu końca języka przytykającego do dziąseł. Tu mamy już wymienione wszystkie cechy, które znajdujemy w zwykłej wymowie francuskiej. Prócz tych trzech pojęć: schematu, normy i zwyczaju językowego, które wszystkie trzy mieszczą się w ramach języka (*la langue*) de Saussure'a, wprowadza Hjelmslev pojęcie aktu indywidualnego, które odpowiada mówieniu (*la parole*) de Saussure'a. Hjelmslev wykazuje bliski związek aktu indywidualnego ze zwyczajem językowym, z którym razem tworzy on materialną stronę języka przeciwstawiającą się stronie niematerialnej jaką jest schemat. Natomiast pojęcie normy uważa Hjelmslev za w praktyce zbędne.

Przedstawione tu poglądy stały się powodem wyodrębnienia dwu głównych kierunków współczesnego językoznawstwa. Pierwszy z nich stanowi szkoła praska, której wielkim przedstawicielem był S. N. Trubecki, a której wpływy są dziś silne w większości krajów Europy. Kierunek drugi stanowią wzmiankowani już strukturaliści szkoły kopenhaskiej (L. Hjelmslev) i północno-amerykańskiej (Z. S. Harris, G. Trager, K. L. Pike, Ch. Morris i inni). Oba te kierunki opierają się na koncepcji systemu języka, definiują go jednak w trochę inny sposób. Szkoła praska pojmuje język jako system norm społecznych, które realizują się w indywidualnych procesach mówienia. Normy te są materialne o tyle, że określają cechy głosek niezbędne dla komunikacji, dla odróżnienia i oddzielenia wyrazów, np. dźwięczność spółgłoski **z**, która jest konieczna w języku polskim dla odróżnienia wyrazu **koza** od **kosa**. Natomiast dla strukturalistów system języka jest niematerialnym schematem bez cech pozytywnych, który może być realizowany w różnych materiach. Różnica między tymi dwoma kierunkami nie jest zasadnicza. Nie przeszkadza ona współ-

pracy, a wielu uczonych uwzględnia w swych badaniach zarówno schemat jak i normę języka.

Przechodząc teraz do syntetycznego ujęcia dotychczasowych rozważań musimy stwierdzić, że zjawiskiem szerszym, w obrębie którego znajduje się język, jest mowa. Mowa ludzka to ogół zjawisk porozumienia dźwiękowego dwu lub więcej osob, w których jedna drugą o czymś powiadamia. Zjawisko to jest bardzo złożone, obejmuje procesy i wytwory tak indywidualne jak i społeczne. Niezbędny jest tu przede wszystkim sam proces m ó w i e n i a jednej z porozumiewających się osób. Mówienie można określić jako proces indywidualny. Obejmuje ono procesy psychiczne nadawcy polegające w zasadzie na wytworzeniu pewnej treści pojęciowej związanej z określonym przedstawieniem dźwiękowym. Ponadto w skład mówienia wchodzą ruchy aparatu mowy człowieka, tj. płuc, wiązadeł głosowych, języczka, języka, szczęki dolnej i warg. Mówienie jest pierwszą, podstawową fazą mowy. Drugą jej niezbędną fazą jest z r o z u m i e n i e słów nadawcy przez odbiorcę, słuchacza. Fale powietrza poruszane przez osobę mówiącą dochodzą do ucha słuchacza i tam za pośrednictwem błony bębenka i innych narządów wywołują wrażenia dźwiękowe w jego psychice. To wrażenie dźwiękowe z kolei doprowadza do powstania w psychice odbiorcy treści pojęciowych podobnych do tych, jakie występowały w psychice nadawcy w chwili mówienia. Zrozumienie można więc określić jako proces społeczny, jeśli bowiem mówienie jest możliwe przy istnieniu jednej tylko osoby, jako jej monolog, to zrozumienie zakłada istnienie przynajmniej dwu rozmawiających osób.

Po mówieniu i zrozumieniu trzecią fazą mowy jest t e k s t. To, co słuchacz zrozumiał, układa się w jego świadomości w pewną istniejącą całość, a ten wytwór mówienia i zrozumienia to właśnie tekst. Jedną z cech tworów człowieka jest to, że mogą być utrwalone, tj. istnieć w pewnym przynajmniej stopniu niezależnie od procesów, które je wytworzyły, już po ich zakończeniu. Cechę tę posiada tekst, jest więc tworem. Teksty utrwalają się w pamięci jako szeregi zdań wraz z ich treścią pojęciową i towarzyszącymi im okolicznościami. Niektóre teksty (jak np. staroindyjskie hymny Rig-Vedy) przetrwały w pamięci ludzkiej przez setki lat w niezmienionej postaci. Tekst jest więc tworem i to tworem konkretnym mowy, utrwala bowiem pewne konkretne, rzeczywiście powstałe myśli i zdarzenia.

Po mówieniu, zrozumieniu i tekście następną fazę mowy stanowi j ę z y k będący społecznym i abstrakcyjnym tworem mowy. Teksty mogą być reprodukowane, ale nie mogą być bezpośrednio podstawą nowych tekstów. Język jest właśnie tym narzędziem, tym systemem wyrazów i reguł wyabstrahowanych z zapamiętanych tekstów, który

nam umożliwia tworzenie nowych tekstów. Język jest zatem składnikiem mowy, który charakteryzują trzy cechy, a mianowicie, że 1° jest społeczny (w przeciwieństwie do indywidualnego procesu mówienia), 2° jest tworem trwałym (w przeciwieństwie do przemijających procesów, jakimi są mówienie i zrozumienie) i 3° jest abstrakcyjny (w przeciwieństwie do konkretnych procesów mówienia i zrozumienia i do konkretnego tworu, jakim jest tekst). Społeczność języka polega na tym, że jest on systemem wyrazów i reguł gramatycznych, które normują proces mówienia i w ten sposób umożliwiają porozumienie między wszystkimi członkami danego społeczeństwa. Tworem trwałym jest język, bo bez istotnych zmian może przetrwać wieki, mimo przewrotów społecznych. Abstrakcyjny jest on dlatego, że wyrazy oraz reguły gramatyczne nie odnoszą się do poszczególnych konkretnych zjawisk, lecz do abstrakcyjnych ich klas (np. **koń** w ogóle, **iść** w ogóle), lub do ogólnych stosunków między nimi (np. stosunek podmiotu do orzeczenia).

Cztery fazy mowy nawzajem wynikają z siebie i na sobie się opierają. Abstrakcyjny system norm społecznych, jakim jest język, stanowi podstawę procesu mówienia wyrażającego myśli i przeżycia indywidualne i konkretne. Ponieważ jednak treści te wyrażane są w mówieniu zgodnie z normami społecznymi języka, przeto indywidualne mówienie staje się źródłem społecznego procesu zrozumienia. Utrwalony produkt zrozumienia staje się tekstem, z którego zostają wyabstrahowane normy języka, a normy te stają się podstawą nowego mówienia. Każda z wyróżnionych czterech faz mowy nasuwa odrębne problemy, których analiza przekracza już jednak ramy niniejszego artykułu.

Tadeusz Milewski

ANKIETA:

FORMACJA KATOLICKA W DWUDZIESTOLECIU

1

STEFAN SWIEŻAWSKI

ZAŁOŻENIA I WYMOGI UNIWERSALIZMU KATOLICKIEGO

Formacja katolicka, jaką otrzymała inteligencja polska w pierwszych czterdziestu latach naszego wieku, to problem trudny i złożony. Czynniki kształtujące mentalność i postawę katolików były liczne — i nie te z nich wydają się najważniejsze, które były najbardziej widoczne, najwpływowsze i najgłośniejsze. Gdy uwagę zwrócimy na te nurty, które bez rozgłosu, ale dogłębnie kształtowały szereg ośrodków polskiej myśli katolickiej i życia chrześcijańskiego — niewątpliwie jedno z miejsc centralnych należy się ruchowi wszczętemu przez Stowarzyszenie Katolickiej Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie".

Temat tych uwag, wyrażony w przyjętym przez ruch odrodzeniowy jako naczelne hasło uniwersalistycznym programie św. Pawła Apostoła: *Instaurare omnia in Christo* — pragnę rozważyć od strony dwóch pytań, które skierują nas zarówno do historii (bez której nie sposób zrozumieć rzeczywistości) jak i do tej rzeczywistości, w której wypadło nam żyć obecnie, w tych właśnie a nie innych warunkach czasowo-przestrzennych. Nie chodzi mi więc ani o historię ruchu odrodzeniowego, ani o jakiś praktyczny program aktualnego działania; należałoby się zastanowić najpierw nad tym, co nas swego czasu do „Odrodzenia" pociągnęło, — a następnie starać się znaleźć choćby w najogólniejszym zarysie odpowiedź na pytanie: do czego zobowiązuje nas formacja, jaką otrzymaliśmy swego czasu w „Odrodzeniu?"

I

I. Uczy nas o tym Objawienie i historia, że choć Chrystus jest jeden i choć błędne i naiwne są wszelkie próby stosowania ewolucjonizmu do Jego Kościoła, który również jest „jeden i święty", to jednak Kościół rozwija się w czasie i przestrzeni i dlatego musi się z konieczności wciąż zmieniać s t y l urzeczywistniania chry-

stianizmu. Każda epoka i każdy teren domaga się tego, by wiecznie młoda i absolutnie niezmienna Ewangelia wyrażana była w sposób najbardziej odpowiadający danym czasowo-przestrzennym warunkom.

Silne nurty renesansu katolickiego ogarniające zachodnią Europę w pierwszym ćwierćwieczu naszego stulecia ogarnęły i Polskę. Jeżeli w latach dwudziestych znalazła się w Polsce dość pokaźna garstka młodzieży akademickiej, pochodzącej ze wszelkich warstw społecznych, którą bez reszty pociągnęły hasła głoszone i realizowane przez „Odrodzenie", to stało się to głównie dlatego, że tu właśnie dojrzeliśmy ten styl katolicyzmu, którego potrzebowało nasze pokolenie. Trudno było scharakteryzować wyczerpująco ten styl; dynamizm i społeczność są chyba jego rysami najbardziej znamiennymi.

Spróbujemy określić bliżej, jak pojmowaliśmy te dwie właściwości katolicyzmu, które poznaliśmy i ukochaliśmy właśnie dzięki „Odrodzeniu", choć na pewno zarówno poszczególne środowiska, jak i różne jednostki w danym środowisku ujmowały te same sprawy w sposób nieraz bardzo różny.

1. Dynamizm katolicyzmu w pojmowaniu i urzeczywistnianiu chrześcijaństwa narzucał się nam jako konieczność w przeciwstawieniu do statyzmu. Ten statyzm widzieliśmy nie tylko w pewnych przerostach i wynaturzeniach wiary i praktyki ludowej, gdzie element tradycyjno-narodowy i obyczajowy (sam w sobie wartościowy) nie pozwalał jednak często na swobodny rozkwit czystych i wielkich wartości, jakie posiada w sobie życie religijne polskiego ludu, a sprzyjał pośrednio skostnieniu, czy nawet wtórnym nawrotom magii i zabobonu; obserwowaliśmy jego paraliżujący wpływ także i przede wszystkim w życiu religijnym naszej inteligencji, której katolicyzm był na ogół daleki od czystego i zdrowego tętna Nowiny Ewangelicznej niesionej światu przez Kościół. Zdawaliśmy sobie dobrze sprawę z tego, że sentymentalizm, subiektywizm, irracjonalizm, a nawet nowoczesna Gnoza i okultyzm poważnie zagrażają naszej inteligencji, nie mówiąc już o tym, że ogromna jej większość była religijna jedynie tylko z nakazu patriotyzmu, deformując tym samym i fałszując całe piękno i całą głębię zawołania: „Bóg i Ojczyzna".

Wobec takiego stanu rzeczy pokolenie nasze było spragnione innej zupełnie pożywki religijnej. Odczuwaliśmy potrzebę takiego stylu życia katolickiego, w którym przyjęcie łaski wiary, wyznawanie i praktykowanie jej nie byłyby tylko sprawą najczcigodniejszej nawet tradycji, lecz własną, opartą na rozumnym prze-

świadczeniu, osobistą zdobyczą obiektywnej prawdy. Dokonywała się tu swoista „rewolucja kopernikańska": nie dlatego, rozumowaliśmy, mam być katolikiem, że jestem Polakiem — ale mogę być pełnowartościowym Polakiem właśnie wówczas, gdy będę konsekwentnym, dynamicznym katolikiem. Prawdziwy, dynamiczny katolicyzm stawał się w ten sposób dla nas jedynym wyrazicielem autentycznego chrystianizmu, a więc i objektywnej Prawdy. Widzieliśmy konieczność wyrwania katolicyzmu z degradującej go zasadniczo roli czynnika służącego tylko sprawie narodowej. Im bardziej niezależnie od jakichkolwiek innych względów uznam z całą świadomością i przyjmę rozumnie depozyt wiary od Kościoła, tym pełniejsze i czystsze wartości będę wnosił w kulturę narodową i w społeczne ramy, w których wypadnie mi żyć. Dynamizm katolicyzmu utożsamiał się więc z jego czystością i autentycznością, — a zarazem otwierał przebogate perspektywy na pełnię życia. Ta pełnia przeciwstawiająca się wszelkiej połowiczności i anemii niewątpliwie nas urzekła i ona kazała nam dojrzeć w katolicyzmie ów drugi, tak bardzo odpowiadający czasom obecnym rys, jakim jest społeczność.

2. Tu jednak było, a chyba i jest wiele różnic wśród odrodzeniowców, gdy chodzi o bliższe sprecyzowanie tego, co należy rozumieć przez cechę społeczności. Były w „Odrodzeniu" całe środowiska, które owo znamię społeczności ruchu odrodzeniowego upatrywały w tym tylko, że „Odrodzenie" stało się w Polsce wyrazicielem tego ogólnego w Kościele prądu odrodzenia myśli społecznej, którego rezultatem było bardzo wyraźne w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat krystalizowanie się katolickiej nauki społecznej, renesans zaniedbanej przez długie wieki i jakby zapomnianej etyki społecznej. Spośród całej gamy różnych ujęć tej sprawy jestem zwolennikiem najszerzej pojętego znaczenia wyrazu „społeczny" stosowanego do katolicyzmu i do ruchu odrodzeniowego. Tak bardzo odpowiadające współczesnym potrzebom i tak pociągające nas ku katolicyzmowi znamię społeczne to w istocie nic innego, jak jego uniwersalizm — i to uniwersalizm o humanistycznym, personalistycznym zabarwieniu. Wyraża to znakomicie umieszczone w deklaracji ideowej „Odrodzenia" tak nam drogie zdanie: „Chrześcijaninem jestem i nic mi nie obce". Ile razy powtarzaliśmy je z najwyższym uniesieniem — i to właśnie dlatego, że wyraża ono ową pełnię, ku której najgoręcej tęskni dziś tak bardzo jej spragniona, biedna i chora ludzkość.

Przy takiej interpretacji katolicka nauka społeczna, przynosząca światu wyraźną doktrynę, dotyczącą urządzenia wszelkich między-

ludzkich stosunków społecznych, choć ma zasięg bardzo szeroki i pokrywa się zasadniczo z etyką społeczną, jest jednak tylko jednym z działów tej pełni rzeczywistości, na którą wskazujemy, gdy przez znamię społeczne katolicyzmu rozumiemy uniwersalizm społeczny, bo rozsadzający wszelkie postacie egocentryzmu. Odrodzeniowe: „kapliczki burzyć", to nic innego, jak właśnie rozsadzanie wszelkich zaskorupień, jak niszczenie każdego przejawu egoizmu, a przez to samo przygotowywanie uniwersalnego uspołecznienia, torowanie drogi prawdziwemu Królestwu sprawiedliwości i miłości. „Odrodzenie" było ruchem społecznym w tym sensie, że nie tylko głosiło teorię owego „uspołeczniającego uniwersalizmu", ale starało się dać swym członkom możliwie najpełniejsze wychowanie społeczne w różnych dziedzinach życia.

Katolicyzm reprezentowany przez ideologię i praktykę odrodzeniową pociągał nas więc zarówno swoistym swym dynamizmem jak i nie spotykanym gdzie indziej uspołecznianiem dziedzin życia wydanych na łup wyniszczającego indywidualizmu i subiektywizmu. Spójrzmy pobieżnie na kilka tych dziedzin, w których przemiana ta najwyraźniej się zaznaczała i urzeczywistniała.

Głębokie wniknięcie w dogmat Kościoła - Mistycznego Ciała Chrystusa, w sens ofiary Mszy św. i — czerpiących z niej swą moc — sakramentów, nastawiało całe życie religijne, życie sakramentalne i życie modlitwy środowisk odrodzeniowych w kierunku zobiektywizowanego i dogłębnie uspołecznionego kultu liturgicznego. To nie chodziło o estetyzowanie, czy o ślepe naśladownictwo jakiejś obcej, czy pociągającej swym egzotyzmem mody, gdy lansowało się w środowiskach „Odrodzenia" msze recytowane, używanie mszalików, czy śpiew gregoriański, ale właśnie o to przestawienie życia religijnego z prywatnych dewocyjek na wielkie perspektywy do sedna uspołecznionej, potężnej w swym Chrystocentryzmie modlitwy Kościoła.

O podobnie głęboko sięgające przestawienie zwrotnicy szło i w życiu intelektualnym. Twórcy i inspiratorzy ruchu odrodzeniowego wiedzieli dobrze, że pogląd na świat nie utożsamia się z zasobem posiadanej wiedzy filozoficznej, ale że właśnie filozofia jest owym języczkiem u wagi, który decyduje o całej formacji i orientacji umysłowej człowieka. Dlatego to wbrew ciążącej jeszcze potężnie, a legowanej przez wiek XIX atmosferze subiektywizmu, agnostycyzmu i pozytywizmu, przekreślającej z gruntu możliwość odkrycia jakiejkolwiek prawdy obiektywnej przez rozum ludzki — wskazuje się w ruchu odrodzeniowym na tomizm jako na filozofię zdrowego rozsądku, realizmu, obiektywizmu i uniwersalizmu. Podkreśla się też, że życie umysłowe, że

formacja intelektualna w dziedzinie religijnej, filozoficznej, czy jakiejkolwiek innej, podobnie jak i każda rzetelna praca naukowa to nie indywidualistyczne wzbogacanie samego siebie, lecz też dzieło społeczne, to nie samolubne gromadzenie bogactw duchowych, lecz służba dla dobra wszystkich, dzieło pokoleń, narodów, całej ludzkości.

Niedostatecznie docenianą wartością jest Prawda i również niedocenianą jest wartość społeczności ludzkiej. Bez fundamentu Prawdy wszystko rozpada się w nicość, a bez społeczności człowiek przestaje być człowiekiem; człowiek jestestwo rozumne i społeczne! Dlatego nie bez głębokiej racji znakiem „Odrodzenia" był Krzyż utkwiony w Prawdzie lub Krzyż wyrastający z konarów dębu, symbolu wszelkiej żywej społeczności. Ruch odrodzeniowy konsekwentnie i wytrwale dążył do tego, by odczłowieczone zbiorowości, w których wypada nam żyć i działać, przemienić w bujne życiem i mocne jak dęby organizmy. Oto najgłębsze motywy tak troskliwie uprawianego w środowiskach wychowania społecznego. Nie chodziło tylko o to, by poszczególne jednostki umiały żyć w zespołach, do których należą, ale by sprawnie i dobrze funkcjonowały wszelkie te społeczności, w których rozgrywa się ludzkie życie. Odrodzeniowe wychowanie społeczne dotyczyło współżycia rodzinnego, organizacyjnego, zawodowego, towarzyskiego, narodowego i międzynarodowego — nie cofało się przed żadną formą życia zbiorowego.

Oto kilka terenów, na których może najwyraźniej zaznaczał się ów rys społeczny tak znamienny dla pociągającego nasze pokolenie stylu katolicyzmu przejawiającego się w teorii i praktyce ruchu odrodzeniowego. Wspomniałem już, że to ta właśnie cecha wraz z dynamizmem, nie zaś dobra organizacja i sama katolicka doktryna społeczna były tym, co pociągało nas najsilniej do „Odrodzenia". Oba te znamiona zdaje się zresztą wypowiadać i to zdanie Pawłowe, które wytycza tok naszych dzisiejszych rozważań: *instaurare*. Wyraża ono właśnie treść, którą możemy inaczej określić mianem dynamizmu, a *omnia* wskazuje na to, że nie ma takiej dziedziny rzeczywistości, która mogłaby być pominięta, że ferment odnowy musi objąć wszystko, musi być w najszerszym słowa tego znaczeniu społeczny. — Porwał nas więc w „Odrodzeniu" styl katolicyzmu żywy, autentyczny i naprawdę powszechny; zrozumieliśmy, że być katolikiem to nie umniejszyć i zubożyć swe człowieczeństwo, — to nie stać się człowiekiem nieczułym i obojętnym na porywy twórcze i na wszystkie dramaty ludzkości, — to nie odwrócić się od świata i myśleć tylko o swoim indywidualnym bezpieczeństwie duchowym, — lecz wręcz przeciwnie: tkwić w samym sercu

najistotniejszych, zarówno bolesnych jak i radosnych zmagań, dokonujących się w ludzkości i w naszym narodzie.

Ale takie zrozumienie zobowiązuje; jest wielkim przywilejem, z którego trzeba tym bardziej zdać sprawę. Każdy z nas mógłby chyba przytoczyć nie jeden moment ze swego życia, w którym ratunkiem w obliczu takiej czy innej katastrofy stało się właśnie to, że danym nam było kiedyś zobaczyć całą wielkość, szerokość i głębię chrześcijaństwa, że zrozumieliśmy właśnie dzięki „Odrodzeniu" i w odrodzeniowym środowisku ludzkim, że katolicyzm to nie teoretyzowanie, nie „ideologia", lecz alfa i omega wszystkiego, jedyna moc prawdziwie twórcza, jedyna ostoja sensu i pokoju. Wszyscy mamy chyba świadomość tej ogromnej wartości, z którą dane nam było się zetknąć i która stała się jakoś naszą własnością i zasadniczą wytyczną życia. Tego rodzaju świadomość skierowuje nasze spojrzenie od przeszłości ku potrzebom teraźniejszości i ku jawiącym się zarysom przyszłości. W dotychczasowych rozważaniach usiłowałem najogólniej odpowiedzieć na pierwsze z postawionych pytań: czym pociągnęło nas ku sobie „Odrodzenie"; obecnie czas przystąpić do drugiego z nasuwających się zagadnień.

II

Każdego z nas, kogo objęło swym wpływem środowisko odrodzeniowe, obdarzyło ono również swoistą formacją i to tym głębiej zakorzenioną, im tkwienie w „Odrodzeniu" było trwalsze i głębsze. Ta formacja obejmująca nie tylko intelekt ale i wolę — a więc zespół sprawności, odnoszących się do poznania i do działania — musiała przejść u każdego z nas jakąś próbę ognia w latach narastających po tragicznym roku 1939. Nie chodzi w tej chwili o to, czy zdaliśmy egzamin z wierności wobec wyznawanych w młodości ideałów, ale o to, do jakiego stopnia same te ideały pozostały niezmienione, o to, czy się ostały, czy nie zanikły pod gromami „wieku klęski". Gdyby tak istotnie było, to całe otrzymane w „Odrodzeniu" wychowanie, miałoby jedynie wartość cennego zabytku historycznego; winnibyśmy w tym wypadku niewątpliwie dużą wdzięczność naszym dawnym środowiskom odrodzeniowym za podporę i drogowskazy życiowe, bezcenny walor miałyby wszystkie nawiązane i utrzymywane więzy przyjaźni, — ale na tym byłby koniec; wyznawane i głoszone przez „Odrodzenie" koncepcje i wytyczne nie wnosiłyby już nic nowego i wartościowego w obecną, współczesną rzeczywistość.

Wydaje się, że tego rodzaju sąd nie jest jednak słuszny i uzasadniony. Umieszczone na początku naszej deklaracji ideowej słowa: „idą czasy nowe" z całą pewnością nie są mniej słuszne dziś,

jak lat temu trzydzieści. Czasy są zawsze nowe; chodzi tylko o to, by ta nowość odcinając to, co zastarzałe zatrzymała się przed cięciem tego, co się nie starzeje i co utrzymuje swą pełnowartościową aktualność i płodność. Jeżeli wiele form organizacyjnych i obyczajów, a nawet głębiej: problemów i tematów dawniej nas pasjonujących straciło dziś na aktualności i na sile, to jednak pewne najbardziej istotne dla ideologii i dla wychowania w „Odrodzeniu" tendencje nie tylko nie straciły swej mocy, ale oczyszczone z wielu naleciałości, dziś bardziej jeszcze niż w dwudziestoleciu, domagają się od nas wierności i służby.

Doświadczenia ostatnich lat osiemnastu były dla całej ludzkości, a dla nas Polaków w szczególności, niezwykle brzemienne w treść. Wiele osób, patrząc może zbyt krótkowzrocznie i subiektywnie, nie dopatrując się żadnego sensu tych wszystkich przemian i kataklizmów — straciło przeświadczenie o ich celowości i zagubiło wiarę w Opatrzność rządzącą wszystkim. Ale obok tych ludzi, których osobista katastrofa i klęska jest może smutniejsza od wszystkich zniszczeń materialnych, które widzimy wokoło nas — są i inni, których lata ostatnie nauczyły bardzo wiele i którzy, mniej wskutek własnych wysiłków, ile dzięki działaniu łaski Bożej „wypłynęli na głębię".

Słowa Chrystusa Pana, wypowiedziane do Apostoła *duc in altum* — „wypłyń na głębię", są chyba najwłaściwszą syntezą tych zdobyczy, które dane nam było zyskać w ciągu ostatnich lat. Aż nazbyt dosadne i bolesne doświadczenia nauczyły nas właśnie wyjeżdżać na głębię, aby zyskać właściwą perspektywę, aby w jasnym świetle rzeczywistości umacniać się coraz bardziej w przeświadczeniu, że zawsze i wszędzie trzeba wybierać to, co istotne, co naprawdę ważne, mieć żywą świadomość hierarchii spraw i wartości, trafiać w sedno, nie mieszać tego co pierwsze z tym co wtórne. Jest to korektura, którą przeszła nasza formacja katolicka otrzymana w „Odrodzeniu" chyba dzieki ustawicznej konfrontacji ze sprawami ostatecznymi, pośród których śmierć stała się dla wielu codziennym wprost pożywieniem przez długie niekiedy lata.

To pogłębienie jakby eschatologiczne (ale bynajmniej nie oddalające nas od pełni życia — przeciwnie, odwracające od ogólnikowych programów, a kierujące się coraz bardziej do konkretu!) jest chyba dziś udziałem ogromnej większości odrodzeniowców. Ta wspólna nam postawa zaczyna się dopiero różnicować, gdy zbliżamy się do precyzowania tej zasady ogólnej w odniesieniu do różnych dziedzin rzeczywistości i na rozmaitych stopniach konkretności. Zgadzamy się wszyscy z tym, by nie traktować jednakowo

podwalin i tego, co się na nich buduje, — wiązań zasadniczych i dodatków, ale na wszystkich odcinkach będą zachodziły różnice zdań przy konkretnym określaniu, co w danym wypadku jest fundamentem, co murem zasadniczym, a co uzupełnieniem. Tu będziemy się zapewne różnili w wizji i w ocenie, ale te różnice nie tylko nie są szkodliwe, lecz są płodne, twórcze, — a chodzi tylko, by u dna tkwiła w nas najgłębsza zgoda w zakresie tego, co najistotniejsze i szczera, dobra wola wzajemnego zrozumienia się, a nie koniecznie przekonania.

1. Różnice będą już z pewnością występowały w odpowiedzi na pierwsze z postawionych pytań, — ale jeszcze wyraźniej zarysują się przy krystalizowaniu perspektyw drugiego pytania, skierowanego ku teraźniejszości i przyszłości.

Najpierw wydaje się, że oba pociągające nas swego czasu do „Odrodzenia" znamiona: dynamizm i społeczność w tym, co istotne i ważne, w niczym dziś nie straciły na aktualności. Chodzi tylko o to, w czym tkwi ich istotność, jak mają się one przejawiać w dostosowanej do naszych warunków realizacji programu: *Instaurare omnia in Christo*? — Sprecyzowały się i przestały być ogólnikowe w swej pobudzającej, a nie zawsze wyraźnie określonej treści hasła dynamizmu i społeczności. W ogóle dzięki przeżyciom ostatnich lat nabyliśmy wszyscy smak dla konkretu — i mamy jakby dość określeń zbyt ogólnych, w których wietrzymy zawsze ogólnikowość i nieokreśloność. Wiemy aż za dobrze jak głęboki kryzys haseł i sloganów ogarnął dzisiejsze pokolenie, — jak „drętwa mowa" podkopała zaufanie do życionośnego słowa. Ratunkiem staje się w tej sytuacji właśnie konkret, to co najbardziej uchwytne, określone, jednostkowe, rzeczywiste. Kto wie, czy to pragnienie nie było jedną z ważniejszych przyczyn rozpowszechniania się owej dziwnej mody egzystencjalizmu, który jednak zamiast prawdziwej realnej egzystencji, wbrew oczekiwaniom i pozorom, najczęściej przynosi nihilizm i pogłębia tylko wsączający się jad bezsensu.

W tym wielkim przewartościowywaniu, w tej ogólnej przemianie ocen i potrzeb, wiele spraw uznawanych niegdyś za najbardziej realne, konkretne i praktyczne straciło dziś na mocy atrakcyjnej. Pragnę wskazać na taką dewaluację dynamizmu pojmowanego jako aktywizm — i uspołecznienia rozumianego jako usprawniona organizacja. Otóż, jeżeli przez aktywizm rozumiemy program działania, w którym cały akcent położony jest na czyn, na akcję, na nastawione na krótką metę dokonywanie dzieł, to wydaje mi się, że człowiek współczesny zawiedziony już na tylu polach nie odnosi się przychylnie i chętnie

do tego rodzaju programu. Z tak pojętym aktywizmem łączy się w działalności katolików zbyt jednostronne kierowanie się względami taktycznymi, podkreślanie potrzeby tak zwanej *politique d'abord*, a więc działania obliczonego na szybki i widoczny sukces, na efekty masowe, rzucające się w oczy, jakby urzekające liczbą. Nie dajmy się nigdy łudzić liczbą! — Dzisiejszy człowiek jest też zbyt umęczony i wycieńczony, by go wciąż zachęcać do moralnego „przetrwania", do czekania na „owoc jutra". Stokroć wyżej od wszelkich programów nastawionych jedynie na przyszłość należy postawić realizm, choćby miał być twardy i nawet bezwzględny w swej bolesności. — Straciła też zupełnie na wartości świadomie stosowana nieraz przez katolików apologetyczność na różnych odcinkach teorii i praktyki. Negatywizm apologetyzmu nie odpowiada dzisiejszemu człowiekowi; Prawda i Miłość dzięki własnej ich mocy najsilniej i najczyściej promieniują i działają.

Podobnie ma się i z grożącym nieraz przecenianiem organizacji. Żaden człowiek o zdrowych zmysłach nie może się przeciwstawiać *a limine* wszelkiej organizacji. Minimalne ramy organizacyjne muszą istnieć zawsze; chodzi jednak i tu o położenie akcentu. Jak łatwo przesadzić, tracąc z oczu cały sens, któremu służy zdrowa i sprawna organizacja.

Trzeba więc, aby działaniem katolików rządziły cele najbardziej zasadnicze, których realizacja byłaby nieraz sprawą długich dziesiątek lat. Ta działalność nastawiona na daleką metę nie tylko nie przesłania konkretu, nie tylko nie przeszkadza w uwrażliwieniu na potrzeby chwili, ale pozwala w pełni i twórczo potrzebom tym się oddać. Zamiast aktywizmu i przeceniania organizacji, zamiast bożyszcza widocznej akcji i osiągnięć dających się ująć w cyfry sprawozdań — trzeba dziś na wielką skalę upowszechnionej i właściwie rozumianej akcji elitarnej, skierowanej na konkretnego człowieka i na jego potrzeby. Bez tej akcji elitarnej i skierowanej na głębię, wszelka działalność mająca oddziaływać na masy staje się pusta i bardzo wątpliwa w swej skuteczności. Właśnie prawdziwy humanizm i personalizm najwymowniej nas upewniają, że do Prawdy zbliża sam jej blask, nie zaś najbardziej nawet gorąca zachęta, miodopłynna wymowa. Nieskończenie wartościowszy jest wpływ samej Prawdy i promieniowanie Miłości niż wszelka perswazja i dyskusja.

Dana nam w formacji odrodzeniowej dynamiczność i społeczność katolicyzmu zachowały w chwili obecnej pełną wartość, ale oba te znamiona przemieniły się i przeistoczyły na skutek owej głębi, na którą wprowadziły ją czasy dzisiejsze. Właściwy dynamizm jawi mi się w tej perspektywie przede wszystkim jako nieustraszone,

spokojne i wszędzie dokonujące się świadczenie; — uspołecznienie zaś jako twórcza, pełna miłości, również powszechna obecność. To dawanie świadectwa i ta chrześcijańska obecność wydają się najwłaściwszą formą koniecznej dziś ofensywy chrześcijańskiej w świecie, domagającej się zupełnie swoistego stylu. Ma ona być naprawdę skierowana na człowieka, gdyż świat jest zaludniony przez rzeczywistych ludzi, mających nieraz poglądy w słownej ich interpretacji bardzo dalekie chrześcijaństwu, ale zarazem bardziej niż nam się wydaje spragnionych obiektywnej Prawdy i rzetelnej Miłości. Dlatego tak pojęte świadczenie i obecność są zasadnicze i fundamentalne, a wszystko inne wtórne.

2. I znowu, na zakończenie tych rozważań pragnę tę ogólną, ale już nieco skonkretyzowaną zasadę jeszcze bardziej sprowadzić do rzeczywistości, zbliżyć do konkretu i zapytać: jak w tych trzech wymienionych w poprzedniej części dziedzinach powinno zdaniem moim wyglądać dziś urzeczywistnianie dynamicznego i społecznego chrześcijaństwa, wpajanego przez „Odrodzenie", a pogłębionego przez doświadczenie lat powojennych? Chciałbym wyraźnie nazwać wtórnym to, co nie jest pierwsze — i zdecydowanie określić jako fundamentalne to wszystko, co wydaje się naprawdę najważniejsze.

a. Nasze życie religijne winno się coraz bardziej gromadzić i koncentrować wokół parafii. Jest jednym z wielkich zadań laikatu katolickiego w Polsce, by utrzymywać i rozwijać życie parafii. Już w ciągu ostatnich lat, parafia stała się czymś o wiele bliższym katolikom niż była ona dawniej.

Daleko jednak do tego stanu, jaki być powinien. Przede wszystkim msza św. (możliwie codzienna!), życie sakramentalne, eucharystyczne, życie modlitwy myślnej, cała wielka liturgia Kościoła i całe prywatne nabożeństwo katolików powinno czerpać swe soki z parafii. Chodzi o to, by parafia stawała się coraz pełniej nie tylko urzędem, nie tylko nawet miejscem kultu, ale ośrodkiem najważniejszej i podstawowej w Kościele społeczności. Wiele możemy tu zdziałać, wiele zależy od czynnej, mądrej i ofiarnej, a zarazem dyskretnej postawy parafian, od ich współpracy i kontaktów nie tylko urzędowych, ale głębszych i serdeczniejszych z klerem parafialnym. Powinniśmy się starać, by nasze domy były zawsze otwarte dla księży i zakonników, którzy powinni poznawać z bliska życie rodzin i którzy nieraz bardzo potrzebują ciepła swobodnej, zdrowej atmosfery rodzinnej.

b. Zagadnienie kultury umysłowej i kultury w ogóle jest w tej chwili sprawą o kapitalnej wprost wadze dla narodu. Jest całkiem zrozumiałe, że każdy z nas nie może być filozofem czy teologiem, ale nie zdajemy sobie dostatecznie sprawy, iż każdy jako świadomy katolik powinien przez całe swe życie wciąż wzbogacać swoją wiedzę w tych dwóch dziedzinach, utrwalając i rozszerzając przez to swój chrześcijański pogląd na świat —i dociągając w miarę możności poziom katolickiego uświadomienia do swego poziomu zawodowego. W życiu każdego z nas musi się znaleźć jakieś miejsce na systematyczne i stale uprawiane studium w dziedzinie filozoficzno-teologicznej.

Szczególnie ważnym zagadnieniem jest sprawa pracy naukowej uprawianej przez katolików. Mówiłem już, że Prawda (której bez reszty ma służyć każda nauka) nie potrzebuje apologetyki, a katolicy-uczeni najlepiej przysłużą się wierze, gdy będą uczciwie i niezależnie głosić prawdę w uprawianej przez nich dziedzinie. Jestem też przeciwnikiem przeciwstawiania celów badawczych i dydaktycznych w życiu naukowym. Nauka sama najlepiej kształci i wychowuje; im wyższy będzie poziom badań czysto naukowych, im bardziej uczeni będą im ofiarnie oddani, tym lepsze wyniki wychowawcze osiągnie dany profesor, zakład czy uczelnia, tym lepiej nauczy się młodzież pracować, a nie tylko prześlizgiwać się przez studia, bo samo studium stanie się głęboko atrakcyjne. Jesteśmy zbyt ubodzy, by stać nas było na pisanie wyłącznie lub przede wszystkim podręczników; podręczniki muszą być z natury rzeczy zawsze wtórne w stosunku do prac czysto badawczych — i dlatego przy takim ubóstwie ilościowym materiału ludzkiego w świecie naukowym jaki jest u nas, powinniśmy narazie podręczniki tłumaczyć i dostosowywać z języków obcych, a cały wysiłek starszego i młodszego narybku naukowego kierować ku rzetelnym, czysto naukowym pracom badawczym. W przeciwnym wypadku, a grozi to już bardzo poważnie, nasze wyższe uczelnie przestaną mieć w ogóle coś wspólnego z uniwersytetem z prawdziwego zdarzenia. Zarzucenie, czy ograniczenie prac czysto naukowych to przewrócenie porządku ważności i rozpoczęcie procesu wysychania źródeł! — Te same uwagi odnoszą się *mutatis mutandis* do wszystkich innych przejawów twórczości umysłowej; do publicystyki, do piśmiennictwa, do sztuki w najszerszym słowa znaczeniu, które z natury swej domagają się najpełniejszej wolności i autonomii.

Jaki ma być jednak typ naszej narodowej kultury, do którego realizacji powinniśmy się wszyscy przyczyniać i zmierzać do niego nie tylko w życiu umysłowym, ale we wszystkich dziedzinach życia? Niech nam tu wystarczy kilka skrótowych tylko

uwag. To, że nie stać nas dziś na plastikowo-nylonową, telewizyjno-samochodową cywilizację, nie powinno nas utrzymywać w marazmie i lenistwie, w brudzie i zaniedbaniu. Przede wszystkim jest wielkim pytaniem czy zasadniczo tego rodzaju cywilizację powinniśmy u nas bezkrytycznie wprowadzać i zakorzeniać, — czy nie znacznie bardziej właściwą dla nas Polaków jest cywilizacja i kultura prosta, skromna, schludna we właściwym i unowocześnionym sensie, pozbawiona niepotrzebnego blichtru.

Zarysowuje się tu ten ideał kultury, o którym marzył Norwid, a który starały się wprowadzić w życie polskie takie środowiska jak Kuźnice Jenerałowej Zamoyskiej, jak pierwsze placówki Brata Alberta, jak dziś Laski pod Warszawą.

c. Urzeczywistnianie takiej czy innej kultury jest dziś niezmiernie trudne, jeśli ma to być kultura do gruntu rzetelna. Wymaga to od każdego z nas swoistego heroizmu pracy i uczciwości. Ustawiczna negacja i krytyka wszystkiego co nas w Polsce otacza, musi prowadzić ostatecznie do postawy emigracyjnej, do wewnętrznej, jeśli nie zewnętrznej emigracji. Tak jest u nas źle i beznadziejnie — mówi się — że trzeba wszystko uczynić, by tę polską nędzę porzucić. Taka postawa jest jakąś postawą zdrady i małości. Obowiązkiem katolików polskich, a zwłaszcza tych, którzy otrzymali formację odrodzeniową jest właśnie w tych naszych swoistych warunkach *instaurare omnia in Christo*. Jak to praktycznie czynić?

Na zakończenie pragnę zwrócić uwagę na kilka spraw, które szczególnie domagają się naszego czujnego, gorliwego i ofiarnego udziału.

a) Wydaje mi się, że bez porównania ważniejsze od tworzenia jakby „na siłę" takich czy innych organizacji, od spędzania długich godzin na klubowych dyskusjach, od „wypisywania się" po różnych czasopismach, od rozważania sposobów „naprawy Rzeczypospolitej" choćby te wszystkie działania były, zwłaszcza dla młodych, bardzo skąd inąd rzetelne i pożyteczne — jest zdobycie się na uczciwą i wytrwałą pracę na tym odcinku, na którym postawiła nas Opatrzność. Takie stanowisko spotyka się zwykle z tysiącem zarzutów, które sprowadzają się mniej więcej do tego jednego: że stosunki są u nas tak skorumpowane i zabagnione, że panuje takie ubóstwo, iż wszelka solidna praca staje się zupełnie niemożliwa. Uderza tu jakiś ton zasadniczo nie chrześcijański. Jak wyglądałaby cała nasza kultura europejska, gdyby tak ustosunkowali się do panujących we wczesnym średniowieczu potwornie barbarzyńskich obyczajów mnisi benedyktyńscy i gdyby wobec licznych pozostałości pogań-

stwa i wobec krwawych praktyk założyli ręce i zrezygnowali z bohaterskiej i nieugiętej aż do upadłego pracy! Na zalewający nas nihilizm, na powszechne „odwalanie" pracy i na zupełne deptanie dobra publicznego (przez co sami siebie pożeramy) chrześcijanin może odpowiedzieć jedynie heroizmem pracy w najcięższych nawet warunkach i szacunkiem dla każdej rzeczy, obojętne, czy będzie to człowiek i jego potrzeby, maszyna, którą się obsługuje, czy trawnik, którego nie należy deptać. Jesteśmy chyba powołani do tego, by — na przekór wszystkiemu: całemu niechlujstwu, które nas otacza — stworzyć coś w rodzaju zakonu pracy, uczciwości i ofiarności. Tylko to może nas uchronić przed grożącą nam katastrofą — i od tej właśnie strony powinniśmy wycisnąć na naszym życiu społecznym znamię Chrystusa-robotnika.

β) Ta sprawa uświadamia nam wreszcie inną ranę społeczną, ku której powinniśmy skierować całą naszą czujną uwagę i całą naszą miłość bliźnich i Ojczyzny, cały nasz dynamiczny i społeczny katolicyzm. Wspomniałem, że parafia to nie tylko urząd i miejsce kultu, ale żywa społeczność, w której mają się skupiać wszystkie środki zaradcze na najbardziej palące i krwawiące rany naszego życia społecznego. Aż za dobrze wiemy, że tymi straszliwymi ranami, które mogą się stać dla Polski śmiertelne są w tej chwili: alkoholizm i mordowanie nienarodzonych ludzi. Zamiast własnych słów przytoczę wypowiedź na ten temat jednego z profesorów Uniwersytetu Jagiellońskiego: "...społeczną akcję opieki nad matką i dzieckiem i opieki nad rodzinami wielodzietnymi... należałoby... możliwie wszędzie łączyć... z akcją przeciwalkoholową. Nieustannie stawiać przed oczy, że grube miliony wydaje się u nas rokrocznie na wódkę, a jednocześnie wiele, wiele rodzin boryka się z nędzą. Trzeba, żeby każdy, kto wydaje na wódkę, a nie ma pieniędzy na pomoc dla rodzin wielodzietnych, na pomoc dla matki i dziecka, poczuł się podwójnie winien. Miliony wyrzucane na wódkę trzeba przypominać również tym, którzy nędzą polską posługują się jako argumentem swojej szkodliwej propagandy. Ich argumentowi, że Polska nie pomieści przyrostu ludności trzeba przeciwstawić apel przygotowania kraju do tego przyrostu zawczasu".

Wyobrażam sobie, że kilkaset osób świadomych celu i oddanych jego urzeczywistnieniu może w Polsce zdziałać bardzo wiele. Gdyby katolicy usiłujący zdynamizować swój chrystianizm uznali za główne swe zadanie społeczne ożywienie parafii przez zacieśnienie współpracy z proboszczem, to parafia mogłaby się łatwo stać najpotężniejszą ostoją trzeźwości i realnym źródłem pomocy i opieki dla licznych rodzin, dla matki i dziecka. Możnaby tu mówić bardzo

wiele; ograniczmy się do myśli najogólniejszych. W naprawdę żywej parafii każdy wypadek nałogowego alkoholizmu powinien być przedmiotem największej zbiorowej troski, a każda krzywda spowodowana przez pijaństwo winna znaleźć odparcie w dobrowolnych praktykach zadośćuczynienia i pokuty. Tak samo parafialna pomoc dla licznych rodzin, chorych matek jest sprawą ogółu: każdy może zaofiarować coś, dzięki czemu mógłby ulżyć ciężkiemu położeniu materialnemu rodzin obdarzonych dziećmi, starcami, chorymi. Jakie by to było wspaniałe, gdyby każde narodziny były naprawdę przeżyciem całej parafii i gdyby każda matka w ciąży mogła mieć tę pewność, że wielka rodzina parafialna pomoże jej we wszystkim, co nasze biedne życie czyni tak surowym, a czasem wprost tragicznym i beznadziejnym.

Oto kilka, jak się zdaje, najważniejszych i aktualnych dziś zastosowań praktycznych uniwersalizmu katolickiego wyrażającego się w programie: *Instaurare omnia in Christo*. Tak zarysowuje mi się urzeczywistnianie we współczesnych, polskich warunkach Prawdy i Miłości. Chyba właśnie do tego powinien nas zobowiązywać, pobudzać i zachęcać dynamizm i duch społeczny katolicyzmu, z którym zetknęliśmy się niegdyś w „Odrodzeniu", a który pogłębiły nasze doświadczenia życiowe ostatnich kilkunastu lat. — Wielka „szkoła życia", którą przeszliśmy wszyscy nie tylko nie podważyła podwalin otrzymanej w ruchu odrodzeniowym katolickiej formacji, ale przez swoiste „oczyszczenie", podwaliny te utrwaliła i zachęca nas dziś do programu działań coraz dalszych od „słów bez pokrycia", coraz bliższych autentycznych wskazań Ewangelii. Jeżeli program ten wydaje się komuś katolickim minimalizmem, to zachodzi w tym wypadku zasadnicze nieporozumienie na temat znaczenia terminów „minimalizm" i „maksymalizm". Trudno o większy maksymalizm od ducha „Kazania na górze"!

Stefan Swieżawski

2

JÓZEF MARIAN ŚWIĘCICKI

CYWILIZACYJNE RAMY DWUDZIESTOLECIA

I

Nie ulega chyba wątpliwości, że czasy nasze przypadają na okres wielkiego przejścia pomiędzy epoką, którą w historii mianuje się epoką nowożytną, a tą, którą się nazywa czasami najnowszymi. Zdajemy sobie dziś sprawę, że okresy przejściowe nie są wcale krótkie, że pomiędzy starożytnością a średniowieczem znajduje się kilkowiekowy odstęp, w którym pomału dogorywał porządek starożytny, a z trudem krystalizował się nowy ład. Jest powszechna na to zgoda, że Wielka Wojna (zwana pierwszą wojną światową), zapoczątkowała nowy dziejowy period, że jej wybuch łączy się z zagaśnięciem tzw. wieku XIX, który syntetyzował osiągnięcia epoki nowożytnej, a okres kulturalny przeciągnął się jeszcze na kilkanaście lat XX stulecia. Tak więc dwudziestolecie naszej niepodległości przypadałoby na sam początek epoki przejściowej, stąd też łatwiej będzie wyznaczyć w nim to, co się kończyło, niż to, co się zaczynało, co dopiero nieśmiało zaczynało pączkować.

Wojna światowa przyspieszyła niezwykle ten proces technokratyzmu, który już od połowy XVIII stulecia, coraz to mocniej zaczął obejmować, naprzód Europę, potem Nowy Świat, a dzisiaj sięga już do pozostałych części globu; burzy on naturalne organiczne formy życia społeczno-gospodarczego, pociąga za sobą niezwykłe spotęgowanie urbanizacji i podważa głęboko typ życia osiadłego, związanego tak ściśle z rustykalnym i małomiasteczkowym podłożem. Wiodło to, w połączeniu z postępującą na Zachodzie laicyzacją życia i rosnącym rozprzężeniem obyczajów, do rewolucyjnych przeobrażeń w dziedzinie moralności, które w nieuniknionym następstwie musiały po pewnym czasie prowadzić do podkopania samych fundamentów wiary. Rezultatem głównie tych procesów — wzmiankowanych tu z konieczności w najbardziej lapidarnym skrócie — było ukształtowanie się nieznanego w tych rozmiarach neopogaństwa; rozumiem przez to ten typ życia, który,

zachowując nawet często formalną więź z chrześcijaństwem, faktycznie stawał się jego całkowitym zaprzeczeniem, a nieraz nawet dalej posuwał się w całkowitej pogardzie dla prawa naturalnego niż poganie starożytności, uznający przy wszystkich swych wypaczeniach i nadużyciach jego podstawowe założenia.

Te wielkie przemiany ogarniały tak samo i nasze ziemie, ale w stopniu nieporównanie słabszym niż na Zachodzie. Opóźniająco działało tutaj naprzód zjawisko tzw. młodszości cywilizacyjnej, wystąpiliśmy na arenę dziejową z wielkim opóźnieniem, a tragedia rozbiorów nie pozwoliła nam dopędzić narodów zachodnioeuropejskich w zakresie postępu materialnego i umysłowego. W dziedzinie moralno-religijnej przyniosło nam to jednak przewidywane przez polski romantyzm korzyści: utrzymanie nierównie zdrowszej dla zachowania prawa naturalnego struktury społeczeństwa. Przejawiała się ona w tak charakterystycznym dla przeszłości Polski (w stopniu niespotykanym na Zachodzie Europy) stylu życia rolniczego, wsiowego, sprzyjającego zachowaniu tradycyjnych form religijności, a zarazem stwarzającego dzięki poczuciu gromadzkiej wspólnoty silną więź obyczajową, z grubsza przynajmniej zgodną z etyką katolicką. W okresie niepodległości wprawdzie proces naszego włączania się w obyczajowy typ życia zachodniego postępował nierównie szybszym krokiem, niekiedy nawet w sposób niepokojący, niemniej ta okoliczność, że wystartowaliśmy do tego fatalnego biegu stosunkowo późno, sprawiała, że nie doszliśmy jeszcze do tego stopnia demoralizacji, co społeczeństwa Zachodu, że poczucie obyczaju chrześcijańskiego w masach było nierównie silniejsze, a słabo tylko postępujący naprzód proces uprzemysłowienia Polski nie dozwalał na wydatniejsze odczucie rewolucyjnych — także w dziedzinie etycznej — następstw technokratyzmu.

W dziedzinie kulturalnej znamiennym, w moim przekonaniu, rysem dwudziestolecia było współistnienie dwóch prądów: racjonalistyczno - pozytywistycznego i irracjonalistyczno - modernistycznego. Jeśli w wieku poprzednim spotykaliśmy przekładanie się przeciwstawnych prądów, górujących przez pewien czas nad nauką: naprzód romantyzmu, potem pozytywizmu i znowu nawiązującego do romantyzmu modernizmu (oczywiście używam tu ogromnych uproszczeń; każdy z tych prądów nie był tylko przeciwstawieniem poprzedniego i nie ze wszystkim był jego przeciwstawieniem), to w okresie powojennym — może lepiej będzie go nazywać międzywojennym — o tego rodzaju rytmie już nie można mówić. Charakterystyczne to zaburzenie właśnie dla okresów nie dość wyklarowanych, zamazanych, okresów cywilizacyjnego przejścia.

Z jednej strony widać wyraźne przedłużenie się dekadentyzmu moderny (odnoszę wrażenie, że egzystencjalizm, przynajmniej w pewnych jego przejawach możnaby właśnie pojąć w ten sposób), z drugiej — różne formy neopozytywizmu, do czego triumfalny pochód technokratyzmu musiał się decydująco przyczynić. Myślę, że tę dwutorowość dałoby się i w dziejach kulturalnych naszego dwudziestolecia prześledzić.

II

Tak w niezmiernym skrócie przedstawiałyby się ramy zewnętrzne, w których formował się także i katolicyzm naszego dwudziestolecia.

Na koniec XIX wieku przypada niezwykłe ożywienie życia katolickiego w Polsce, można nawet powiedzieć — starałem się uzasadnić kilka lat temu tę tezę — drugi renesans katolicyzmu w Polsce [1]). Interesujący i doniosły artykuł prof. K. Górskiego, drukowany w 39 numerze „Znaku" rzucił wiele światła na ten okres. Ale proces ów, sądząc po spostrzeżeniach współczesnych (np. Władysława Markiewicza, czołowego w tym okresie katolika, brata ks. Bronisława, założyciela Miejsca Piastowego), zdawał się już przed Wielką Wojną ulegać załamaniu.

Wojna, jak każdy wielki wstrząs, oddziałała na stan moralny społeczeństwa obosiecznie. Przyniosła spotęgowanie istniejącego zła, większą demoralizację, ale też wykrzesała z dusz ludzkich dużo bohaterstwa, a nawet świętości, która właśnie w szczególnie ciężkich warunkach najświetniej zwykła rozkwitać. To też struktura ideologiczna społeczeństwa uległa teraz zmianie: szeroki ongiś w wachlarzu społecznym trzon letnich wydatnie się skurczył, natomiast rozrosły się silniej, wątłe przedtem, skrajne skrzydła, zarówno skrzydło moralnie pozytywne, jak i negatywne. Ten stan rzeczy miał również swój odpowiednik w życiu politycznym, gdzie kompromisowe centrum prawie wszędzie zostało uszczuplone na korzyść prawicowego i lewicowego radykalizmu. Analogiczna konfiguracja musiała się zarysować i w Polsce, choć u nas nie zaznaczyła się tak wyraźnie jak na Zachodzie. Predylekcja do zajmowania krańcowego stanowiska była w społeczeństwie polskim — z natury skłonnym raczej do zachowania drogi środkowej i umiarkowania, rys zagrażający już nieraz nawet pewną letniością duchowej postawy — znacznie mniejsza; niemałą rolę odegrał w tym nastawieniu wysoki stopień jedności cywilizacyjnej społeczeństwa,

1) ‚Dwa renesanse polskiego katolicyzmu' *„Homo Dei"*, 1948, Nr 6.

scementowanego w walce z zaborcami. (Przypomnę tutaj ważne spostrzeżenie Karola Górskiego w przytoczonym już artykule, o wytworzeniu się w Wielkopolsce po Kulturkampfie społeczeństwa organicznego — zjawiska będącego dziejowym unikatem).

Mówiąc o specyficznych warunkach polskiej rzeczywistości, w której się znalazł nasz powojenny katolicyzm, trzeba koniecznie podkreślić, że w postawie duchowej społeczeństwa zarysował się z chwilą odzyskania niepodległości doniosły zwrot. Dotąd patriotyzm, niezwykle rozbudzony przez wieszczą poezję, zajmował w społeczeństwie dominującą pozycję, był centralnym przedmiotem, który ogniskował pragnienia i myśli narodu, marzącego o odzyskaniu niepodległości; dochodził on już nierzadko do stanu, który nie bez racji nazywał Boy „religią polskości". Ta symbioza polskości z katolicyzmem, jaka od kilku stuleci stanowiła uderzające znamię naszego społeczeństwa, uwarunkowana okolicznością, że Rzeczpospolita była prawie ze wszech stron otoczona nie tylko wrogimi, ale i innowierczymi państwami, w dobie zaborów uległa jeszcze silniejszemu zacieśnieniu.

Nie znaczy to jednak, aby katolicyzm, niewątpliwie korzystający dużo na tej wspólnocie, nie był jednak w tym układzie narażony na poważne niebezpieczeństwa. Między sprawą narodową, wartością tylko doczesną, a religijną zaczęto stawiać znak równania; niejednokrotnie — fenomen, który już w romantyzmie można było zaobserwować — sprawy narodowe zaczynały w świadomości zapalonych patriotów przesłaniać sprawy Boże, osłabiać zmysł katolicki społeczeństwa. Ta antynomia w miarę powstającej laicyzacji polskiej inteligencji zaczęła się coraz silniej uwydatniać, doprowadzając pod koniec XIX stulecia do tego, że znaczna część nacjonalistycznej formacji polskiego patriotyzmu, ulegając wpływom głoszonego na Zachodzie egoizmu narodowego popadła z katolicyzmem już w pewien antagonizm [2]. Odzyskanie niepodległości wzmogło początkowo te tendencje, które, stojąc w kolizji z federacyjną koncepcją patriotyzmu, głoszoną przez romantyzm, zapędzały się niekiedy już w zaułek imperialistycznej doktryny,

---

[2]) Sądzę, że nie należałoby, jak to się aktualnie czyni utożsamiać nacjonalizmu, kierunku dążącego do jak najsilniejszego zacieśnienia więzów narodowej wspólnoty, z jego zwyrodnieniem, jakim jest szowinizm. Właściwie pojęty nacjonalizm czyli to, co się dziś często nazywa patriotyzmem, nie tylko nie stoi w sprzeczności z chrześcijaństwem, ale jest w pewnej mierze jego konsekwencją, następstwem dobrze uporządkowanej miłości bliźniego.

W tym ujęciu sprawy narodowe nie mogą być — rzecz jasna — wartością bezwzględną, ale muszą być podporządkowane nadrzędnemu ideałowi cywilizacji chrześcijańskiej.

a u odłamu gorącej egzaltowanej młodzieży, (nie bez wpływu zachodnich wzorów), przybierały pod koniec tego okresu kształty już faszyzujące.

Ten rozdźwięk między katolicyzmem a nacjonalizmem przyczynił się jednak na dalszą metę, do wyklarowania sytuacji i ułożenia właściwej hierarchii wartości.

Katolicyzm uwolniony od swej niejednokrotnie służebnej w stosunku do patriotyzmu roli, mógł teraz skupić się bardziej na sobie właściwych zadaniach, pogłębić się i dojrzeć intelektualnie, mocniej zarysować — słabo w poprzednim okresie akcentowany — swój sakramentalny charakter, idąc tutaj zresztą po linii, która i w zachodnim katolicyzmie wcześniej jeszcze silnie się uwydatniła. Na miejsce ideału bohatera-patrioty, czy też niższego odeń, ale bardziej pospolitego a prastarego, bo od Reja jeszcze się wywodzącego „człowieka poczciwego", najwyższym osiągnięciem staje się dla uświadomionych kół naszego katolickiego społeczeństwa, postawa prawdziwego katolickiego świętego. Wzmożenie aktywizmu polskiego katolicyzmu u inteligencji nie pozostanie bez wpływu na tzw. wszechpolski ruch narodowy, który z biegiem czasu podda teorię egoizmu narodowego rewizji: naprzód przez usta swego leadera Dmowskiego poczyta katolicyzm za nierozłączny czynnik polskiego charakteru narodowego, a więc potraktuje go jeszcze w sposób pragmatyczny, by potem wreszcie uznać jego suwerenność. Powrót Dmowskiego pod koniec życia, do autentycznego katolicyzmu — niewątpliwie szczery — był najbardziej charakterystycznym symptomem tego odwrotu.

Jeśli jednak odzyskanie niepodległości miało dodatnie — w ostatecznej wypadkowej — dla katolicyzmu skutki, to jednak nie można przeoczyć tego, że oddziałało ono również w sposób dość nieprzewidziany na wydatne obniżenie się idealizmu szerokich warstw społeczeństwa. Heroiczne nastawienie wyzwoleńczej akcji nagle prysnęło, co zaważyło zwłaszcza na idealizmie młodzieży, często z trudem tylko pojmującej, że bardziej prozaiczna sprawa budowania niepodległej Polski jest też wielkim zadaniem. U licznych, duchowo mniej dojrzałych jednostek spowodowało to zacieśnienie się, mówiąc stylem skargowskim, w „domowych pożytkach", pójście po linii mniejszego oporu, dążenie do wyżycia się w przyjemnościach wielkomiejskiego, ziejącego pustką cywilizacyjną życia [3]).

[3]) Na miejsce duchowych autorytetów, które w dobie porozbiorowej sprawowały rząd dusz, w okresie dwudziestolecia wydobywają się na plan pierwszy autorytety raczej już polityczne, pretendujące do wodzostwa. Wpłynąć to musiało na obniżenie się poziomu moralnego społeczeństwa.

Nie chciałbym wkraczać na teren polityczny — poruszam tutaj wyłącznie cywilizacyjne oblicze przedwojennej Polski — ale nie podobna nie zauważyć, że system półdyktatury, jaki zaciążył tak poważnie na tym okresie, odbił się znamiennie i na jego duchowym klimacie. Dużo energii, które w wolniejszej atmosferze wyładowałoby się na polu społecznym, zostało stłumionych, perspektywa akcji społecznej w duchu papieskich encyklik została w tych warunkach prawie że uniemożliwiona, ograniczona do czysto intelektualnych, pozbawionych realnej bazy życiowej rozważań. Rzeczpospolita wprawdzie zachowuje w tym czasie fasadę państwa katolickiego, ale typ życia reprezentowanego przez warstwy rządzące stoi z jego przesłankami w jaskrawej nieraz sprzeczności. Inteligencja w pewnym swym odłamie ulega teraz niegodnym duchowym kompromisom; w życiu politycznym, a nawet kulturalnym coraz silniej krzewi się oportunizm.

Wzmaga się importowany z Zachodu znamienny dla liberalno-radykalnej inteligencji pseudocywilizacyjny bigos pojęciowy; godzi on w beztroski sposób sprzeczne nieraz idee, popiera styl „życia ułatwionego", co zresztą nie przeszkadza, że ze względów tzw. „państwowej racji stanu" dochodziło wtedy nawet do forsowania katolicyzmu drogą administracyjnego nacisku (akcja, z którą Kościół nie miał nic wspólnego), przy równoczesnych utrudnieniach, stawianych jego unijnej, misyjnej działalności na wschodzie.

III

W stopniu wyższym, niż w poprzednim okresie następuje teraz ofensywa zapożyczonych z Zachodu form cywilizacyjnych, przeważnie o dekadenckim charakterze, kurczenie się zaś wybitne strefy cywilizacji rodzimej. Odbija się to szczególnie wyraźnie na terenie literatury, która w większości zaczyna tracić swój dotychczasowy swojski charakter i przestaje być literaturą, w dawnym tego słowa znaczeniu, narodową. To, co stanowiło jej tradycyjne znamię: niezmiernie silne związanie z ziemią, poczucie wartości życia osiadłego, wkorzenionego w grunt ojczysty, patriarchalne formy bytowania, teraz ulega mocnemu przyćmieniu, a nawet spotyka się z ostrymi atakami — ich geneza sięga jeszcze początków tego stulecia — zwłaszcza ze strony radykalizmu, zmierzającego pod pretekstem nadmiernego zrośnięcia się tej formy z duchem posiadania do jej likwidacji. W rezultacie ta narodowa literatura zaczyna w okresie dwudziestolecia przygasać; ostatnia jej większego kalibru przedstawicielka, Zofia Kossak, ulegając różnym rewizjo-

nistycznym tendencjom, nie broniła tej postawy dostatecznie konsekwentnie.

Najsilniej uderza ofensywa — tak charakterystycznego dla Zachodu — laickiego cywilizacyjnego eklektyzmu — w dziedzinę obyczajową. Wojna wywołała w niej przewrót nie tylko wprowadzając bardzo ryzykowne mody, ale też nie zadawalając się podważeniem pruderii i konwenansu minionej epoki (co było rzeczą dobrą), przyniosła całkowity ekshibicjonizm moralny, traktujący wstyd jako przeżytek, lansujący skrajną swobodę obyczajową, zwłaszcza dla kobiety, dotąd poddanej ograniczeniom obyczajowym, a teraz upatrującej nowoczesne dla siebie prawo człowieka w ideale „chłopczycy".

Że tego rodzaju zjawiska i u nas znajdowały wśród inteligencji swoich zdeklarowanych sympatyków, tego dowodem wydany pt. „Maria i Magdalena" pamiętnik Magdaleny Kossak (Samozwaniec) pisany z rzadką bezceremonialnością i uderzającym brakiem moralnego zmysłu. Oczywiście już w okresie moderny można było podobne symptomy zaobserwować, ale przedtem stanowiły one zjawiska bądź co bądź wyjątkowe, znamienne dla świata ówczesnej cyganerii literackiej i artystycznej, teraz zaś zaczęły się raptownie upowszechniać. We wspomnieniach Magdaleny Samozwaniec można dokładnie prześledzić ten proces rozkładu, który toczył jeszcze początkowo patriarchalną polską rodzinę, prowadząc w końcu do etycznego nihilizmu, całkowicie — dodajmy — zadowolonego ze siebie.

Rozdźwięk między moralnością a religią, który poprzednio jeszcze był w dużej mierze tuszowany, obecnie staje się coraz ostrzejszy. Potężnieje libertyńska kampania przeciwko moralności chrześcijańskiej: jest ona teraz bardziej niż dogmat głównym przedmiotem wolnomyślnego obstrzału.

Rzecz charakterystyczna, wojujące bezbożnictwo słabnie w tym czasie i mamy nawet możność obserwować liczne konwersje niewierzących przedstawicieli poprzedniego pokolenia, nieraz o głośnych nazwiskach. Nie wiara, ale nadzieja jest w tym okresie punktem zaczepu dla wątpliwości religijnych: nie istnienie Boga, ale dopuszczenie przez Niego zła i cierpienia staje się najbardziej dręczącym problematem, jak o tym świadczy tego czasu największy, najbardziej wstrząsający dokument religijnych przeżyć człowieka dochodzącego do Boga: Karola Ludwika Konińskiego wspomnienia i refleksje, drukowane w jego „Pismach wybranych".

Syntetyzując te uwagi, stwierdzam, że katolicyzm dwudziestolecia znalazł się w zmienionych w stosunku do okresu przedwojennego, i w niejednym, trudniejszych warunkach: słabnąć zaczy-

nały naturalne podpórki, jakie stwarzał styl związanego z naturą życia organicznego; jedność cywilizacyjna społeczeństwa na skutek silnej infiltracji obcych duchowi naszemu pierwiastków i nadwątlenia tradycji uległa osłabieniu; podkopane zostały złoża chrześcijańskiego obyczaju, co stanowiło bezsprzecznie największą groźbę. Zato teraz katolicyzm polski rozpoczynał swój nowy etap w ramach niepodległego narodu, uwolniony od nacisku innowierczych zaborców, mając wydatne poparcie w tradycjach polskiego ruchu narodowego, który jeśli nie zawsze był z nim w symbiozie, nie zawsze nawet kroczył z nim równolegle, to jednak nigdy nie traktował go jako swego antagonistę, niejednokrotnie zaś uważał za swego sprzymierzeńca.

IV

Gdy sięgam do wspomnień mojej młodości, odnoszę wrażenie, że pozytywizm w tym czasie silnie jeszcze promieniował na naukę polską. Cień jego unosił się zarówno nad c. k. szkołą, która ulegała filologiczno-erudycyjnym zakusom, jak nad uniwersytetem. Proszę czytać Parandowskiego — do jakich to wyskoków dochodził wówczas filologizm stanowiący formalną obsesję tak silnie wpływającej na nas niemieckiej nauki. Nie przestał on panować jeszcze i nad nauką polską okresu dwudziestolecia, nie wyłączając studium teologicznego, dla którego bardzo charakterystyczną była przed Wielką Wojną działalność naukowa ks. Fijałka, historyka Kościoła, znakomitego erudyty, ale niezdolnego do syntezy uczonego.

Przecie to dopiero w środku międzywojennego okresu zaczynano toczyć u nas kampanię (mocno w stosunku do Zachodu spóźnioną), o przebudowę nauk humanistycznych, w tym mianowicie sensie, aby zerwać ze stosowaniem właściwych naukom przyrodniczym metod na gruncie humanistycznym, który wymaga przecie całkiem swoistego, uwzględniającego odmienny charakter zjawisk, podejścia. Najbardziej zawołanym promotorem tych poglądów był na Alma Mater, na nieszczęście mocno odosobniony, prof. Kołaczkowski, (który toczył beznadziejną zresztą walkę przeciwko preponderancji w studium polonistycznym językoznawstwa operującego przyrodniczymi głównie metodami). Boleśnie dawała się odczuwać młodemu rozbudzonemu umysłowi całkowita nieobecność studiów filozoficznych już w gimnazjum, tym dotkliwsza, że związek umysłowy z ruchami zachodnio-europejskimi tak żywy w okresie Młodej Polski był po wojnie faktycznie bardzo nikły. Należałem do tego pokolenia, które musiało dopiero na własną rękę sztukować istniejące braki, czytając na gimnazjalnej ławie przestarzałe już w tym czasie, choć niemniej świetnie pisane, i otwierające duże hory-

zonty kulturalne, studia O. Mariana Morawskiego. Jego książki (od „Filozofii i jej zadań" począwszy) spełniały dla jednostek mego typu analogiczną rolę, jaką dla następnego pokolenia gimnazjalnego odegrał niezadługo Maritain.

Dla jednostek, powtarzam, bo ogół młodzieży studiującej nie odznaczał się żywszą pasją filozoficzną i religijno-moralną. Wszak w dzieciństwie — były to przecie ostatnie lata niewoli, — byliśmy bardziej wtajemniczani w żywoty bohaterów narodowych niż Świętych Pańskich. O moich gimnazjalnych rówieśnikach mógłbym z grubsza powiedzieć to samo, co Stanisław Łempicki pisał w „Złotych Paskach" o poprzedzającym ich pokoleniu: tolerancyjność i pewien — przy zachowaniu form tradycyjnej religijności — indyferentyzm, skłonność do chełpienia się erotycznymi sukcesami, przy faktycznym zachowaniu jednak pewnej obyczajowej powściągliwości, to wszystko byłyby rysy wspólne. Tylko moje pokolenie, którego lata gimnazjalne wypadły już na czas Wielkiej Wojny, dalekie było od tej bujnej kulturalnej atmosfery, jaką mogła żyć młodzież przedwojenna. Na tle też moich najosobistszych przeżyć, a bynajmniej nie jakiejś mody kulturalnej odbyło się moje pierwsze zetknięcie z tomizmem.

Siedemnastoletni wtedy student, przeżyłem okres ciężkiego wewnętrznego szamotania, kiedy nauczyciel logiki rzucił nam niebacznie nierozwiązalne na pozór pytanie: Skąd wiemy, że jesteśmy zdolni do poznania prawdy? (Świetnie uporał się z nim Gilson w studium o realizmie krytycznym, którego tłumaczenie drukowało niedawno „Życie i Myśl").

Aż do puszki św. Antoniego zawędrowała prośba o odpowiedź, i wielki cudotwórca nie dał się długo prosić. Właśnie w Kolegium Wykładów Naukowych odbywał się odczyt świetnego popularyzatora politycznej myśli, a równocześnie uczonego przyrodnika, O. Feliksa Hortyńskiego, o filozofii św. Tomasza z Akwinu, i zaraz pierwsze jego zdania podjęły jakby na zamówienie przytoczoną trudność, uporawszy się z nią łatwo w jedynie możliwy sposób. Prelegent wskazał na oczywistość pewnych prawd, które właśnie dlatego, że są takie jasne, nie wymagają dowodzenia. Pamiętam, jak wielki kamień spadł mi wtedy z serca, miałem dosłownie wrażenie jakiejś ożywczej, duchowej kąpieli.

Możliwość studium katolickiej filozofii w Krakowie nie istniała; trzeba było poprzestać na tymczasowych namiastkach. Zaraz w pierwszych latach uniwersyteckich uczęszczałem na subtelne wykłady ks. Hortyńskiego na prywatnym seminarium, interpretującego z nieporównaną jasnością studium św. Tomasza *De ente et essentia*.

Niestety studium to musiałem przerwać i już potem nie napotkałem podobnej okazji, znakomity bowiem myśliciel ks. Konstanty Michalski, na którego wykłady filozofii już po studiach filozoficznych uczęszczałem, był w zakresie zdolności popularyzatorskich antytezą ks. Hortyńskiego.

Zapewne ten głód filozoficzny był w zestawieniu z aspiracjami moich gimnazjalnych i uniwersyteckich rówieśników zjawiskiem odosobnionym, niemniej sądzę był on zapowiedzią moich wyobrażeń i umysłowych skłonności. Silne, o doznania metafizyczne już zatrącające w swej grozie przeżycia wojenne, uprzytomnienie sobie bezsensu oderwanej całkowicie od palących potrzeb życia erudycji, konieczność wyjaśnienia najbardziej palących pytań o sens i wartość naszego bytowania, to wszystko musiało zmuszać niejednego do podjęcia rewizji dotychczasowego, nieraz pięknoduchostwem trącącego stanowiska. I jeśli następstwem wojennego chaosu i zawieruchy było ogromne przerzedzenie i pauperyzacja polskiej inteligencji — co spowodowało niewątpliwą cywilizacyjną regresję — to jednak z drugiej strony sytuacja ta budziła wrażliwość na wielkie duchowe perspektywy, ułatwiając w ten sposób renesans religijności wśród inteligencji, przełamując jej modernistyczny hamletyzm i dekadentyzm. Wydaje mi się, że to pokolenie, które zahartowane w biedzie i poniewierce wojennej przyszło na ławy uniwersyteckie, pracowało i na niwie katolicyzmu ze szczególną ofiarnością i zaparciem się siebie, choć nie z niego oczywiście wyrośli najwybitniejsi katoliccy intelektualiści. Ale kiedy sobie przypominam początki katolickich organizacji dwudziestolecia — myślę tutaj o pierwszych, jakże materialnie ciężkich powojennych latach, kiedy to chodziło się jeszcze w jakichś z wojskowego koca szytych ubraniach, w amerykańskich wojskowych buciarach, z gumowym kołnierzykiem na szyi, kiedy to trzeba było każde zawiadomienie organizacyjne wydeptać własnymi nogami, bo nie stać było wtedy stowarzyszeń katolickich na opłacenie pocztowej marki — to wydaje mi się, że takie warunki były jednak znakomitą szkołą charakterów.

V

W dziedzinie religijnego poznania zaczynać trzeba było od początków. Szło przecież o pokolenie, które przerwało ten niezwykle żywy kontakt umysłowy, jaki istniał między Polską a Zachodem w okresie poprzedzającym Wielką Wojnę. Kulturalny katolicyzm polski tego czasu był zresztą, gdy idzie o kulturę intelektualną,

nawet wtedy jeszcze kopciuszkiem. Nic bardziej nad to znamiennego, że polemiczne wypady przeciw polskiemu katolicyzmowi Brzozowskiego, w przeważnej części twórczości wolnomyśliciela, najczęściej krzywdzące i niesłuszne, ale niejednokrotnie pisane z lwim pazurem, niekiedy wręcz genialne, nie znajdowały w katolickiej publicystyce tego czasu żadnego oddźwięku. Jest więc też zrozumiałą rzeczą, że choć katolicyzm międzywojenny ruszył w tej dziedzinie z miejsca, podejmując ruch tomistyczny, zdobywając się na początki powieści katolickiej, i katolickiej (w ścisłym tego słowa znaczeniu) prasy, tworząc własny katolicki uniwersytet, jednak nie mogły to być od razu wielkie osiągnięcia.

I na nich zaciążyła nasza cywilizacyjna młodość. Ważne było, że teraz dopiero rozpoczynała się praca na terenie, jak najbardziej autentycznego ortodoksyjnego katolicyzmu, który w świadomości inteligenckiej zaczął zastępować dosyć nieokreślone wyznaniowo chrześcijaństwo, lub tradycjonalistyczny jedynie, pozbawiony częstszych praktyk sakramentalnych, katolicyzm dawniejszego typu.

Aura ta oddziaływała i na starsze pokolenie. Obserwowałem w mojej rodzinie jak i w kręgu moich znajomych, częste powroty do Boga „pracowników ostatniej godziny", i jestem przeświadczony, że to zjawisko było typowe. Już teraz nie było potrzeby dochodzenia do katolicyzmu poprzez polskość — czerpało się go bezpośrednio u źródła. Uderza to mnie dzisiaj, że u moich rówieśników nie spotkałem już tego powiązania katolicyzmu z religijnymi tradycjami polskiego romantyzmu o zabarwieniu mesjanistycznym, jaki w poprzednim okresie charakteryzował jeszcze Elsów W. Lutosławskiego. Wprawdzie istniał jeszcze ruch polskich Hoene-Wrońskistów z osobnym organem „Zet", ale nie odegrał on już, mimo wybitnej indywidualności jego przywódcy, Jerzego Brauna, większej roli. Nie myślę, aby należało przemilczać braki ówczesnej kulturalnej formacji naszego katolicyzmu. Zachowując pełny respekt dla tomizmu, który ma wyznaczone mu w Kościele tak poczesne miejsce, trudno nie widzieć, że na naszych myślicieli i twórców nierównie bardziej oddziałał kierunek augustyński, w szerokim tego słowa znaczeniu, — mam tu na myśli również jego pascalowsko-newmanowskie odgałęzienia. Droga do katolicyzmu największego chyba polskiego myśliciela ostatnich czasów, Stanisława Brzozowskiego świadczy o tym dowodnie, a możnaby przywołać tutaj i nazwisko (nie pozbawionego zresztą modernistycznych nalotów, ale zdeklarowanego katolika), Mariana Zdziechowskiego, czy ostatnio K. L. Konińskiego, największego konwertyty wojennego okresu.

Zaważył tutaj ten fakt, że polski romantyzm, ruch nawskroś religijny, kształtujący umysłowość i postawę duchową naszej inteligencji, był przecie nierównie bliższy augustyńskim koncepcjom. Metoda augustyńska — posługuję się tu ujęciem Gilsona — „okazywania prawdy", tak, ażeby przemawiała do całego człowieka, była nierównie bliższa polskiej umysłowości od scholastycznej systematyki tomizmu.

To też jego studium tomizmu ogólnie biorąc nie posiadało siły w większym stopniu atrakcyjnej, nie wytworzyło u nas żywszego, twórczego, umysłowego ruchu, któryby nie zadawalał się jedynie odbiorem przekazywanej treści, ale miał ambicję je pogłębiać i w zastosowaniu do życia rozbudowywać. Brak było powiązania tego prądu z silniejszym przeżyciem religijnym. Nie idzie mi tu oczywiście o lekceważenie prymatu pierwiastka rozumowego w poznaniu, tylko o to, by w podawaniu prawdy usilnie się starać, ażeby przemawiała ona do całego człowieka, angażowała całą jego osobowość. Pod tym kątem widzenia na uwagę zasługuje wysunięty już po wojnie program Jerzego Brauna, aby dążyć do syntezy myśli augustyńskiej z tomistyczną; uczyniłoby to katolicką myśl filozoficzną nierównie bardziej atrakcyjną dla inteligencji. Kto zadał sobie trud przeczytania Brzozowskiego „Przeświadczeń Wiary" i wspomnianych rozważań Konińskiego, czy zetknął się z pismami M. Zdziechowskiego, ten chyba co do tego nie może mieć wątpliwości...

VI

Jestem zdania, że dokształcenie religijne zbyt mało uwzględniało szczególne nasze narodowe zainteresowania dziedziną moralnych wartości. Zagadnienia etyczne, problematyka ideału życiowego, zbyt szczupłe zajmowały w nim miejsce. Choć historiozofia chrześcijańska nawiązująca do najpiękniejszych naszych tradycji, znajdująca znakomitych reprezentantów w osobach F. Konecznego i A. Kliszewicza[4]) mogła się w tym czasie poszczycić wspaniałymi osiągnięciami, była jednak w naszym życiu kulturalnym czymś jakby na uboczu i niedoceniana przez tkwiącą jeszcze w nawykach pozytywistycznych polską naukę.

Uderza fakt, że znakomity teoretyk cywilizacji Koneczny, traktowany w nauce polskiej ze względu na swe historiozoficzne za-

---

[4]) Można by tu zaliczyć również konstrukcje historiozoficzne O. Honorata kapucyna, A. Chołoniewskiego i A. Górskiego, pisane w czasie wojny, a więc ledwo na kilka lat przed omawianym okresem.

interesowania bardzo lekko, doczekał się po śmierci europejskiego już rozgłosu: w Niemczech zawiązało się po wojnie specjalne towarzystwo naukowe do badania twórczości polskiego myśliciela, tak u nas zapoznanego.

Brakowało pogłębionej i rozbudowanej myśli apologetycznej, którąby poruszała szerzej aktualne zagadnienia współczesności i uwzględniała przytym te wyżłobione już przez myśl polską koleiny, które ułatwiały ogromnie odbiór kultury katolickiej poprzez ustalone formy tradycji narodowej. Studium teologiczne ograniczało się właściwie tylko do tzw. apologetyki fundamentalnej, naukowej, niewątpliwie niezbędnej, ale w poczynaniach życiowych niewystarczającej. Ogromny las aktualnych zagadnień i wątpliwości, jaki się zagęszczał dookoła współczesnego polskiego inteligenta, pozostawał prawie że nietknięty. Tej trudności pod koniec tego okresu usiłowało zaradzić doskonale redagowane pismo „Wiara i życie", wydawane przez Jezuitów, ale to było oczywiście za mało, aby podołać tak palącej potrzebie. Zbyt późno zresztą pokazało się ono na widnokręgu. A przecie narastały wielkie zagadnienia, które we współczesnym egzystencjalizmie znalazły wyraz szczególnie silny; zwłaszcza na plan pierwszy wysuwał się sięgający w dziedzinę wartościowania konflikt między religią a nowoczesnym humanitaryzmem. — Na gruncie naszym przybierał ten konflikt jeszcze względnie łagodne formy, znajdując echo przede wszystkim w wystąpieniach modernizujących katolików; najgłośniejszą była tu kampania, jaką prowadził przeciw judaizmowi, (godząc rykoszetem tutaj i w Stary Testament) w imię jakoby bardziej prochrześcijańskiego hellenizmu, głośny i świetny filolog, Tadeusz Zieliński. I trzeba stwierdzić z przykrością, że ze strony naszego kulturalnego katolicyzmu nie otrzymał on dostatecznej repliki, (jeśli pominiemy niedocenione studium arcybiskupa Teodorowicza „Od Jahwy do Mesjasza").

W apologetyce zbyt mało uwzględniano tę okoliczność, że tak znamienna od czasu polskiego romantyzmu predylekcja do „prawd żywych", tj. do bezpośrednich wewnętrznych doświadczeń i przeżyć jednostki, zbliżała typ polskiej umysłowości silnie do tych kierunków, które głosiły filozofię wartości (Scheler); ten sposób myślenia znalazł współcześnie swe tak cenne ujęcie w pracach teologicznych R. Guardiniego. Zaniedbanie tej strony przyczyniło się niemało do tego, że w okresie międzywojennym, zwłaszcza w jego początkowej fazie, żywa była bardzo skłonność do różnych form pseudo-mistycyzmu i do doktryn wschodnich — w wydaniu zresztą bardzo zniekształconym — że modni byli tacy mętni teozofowie, jak P. Mulford, (zachwycający jeszcze naszego Prusa!), czy

Schüre, którego „Wielkich Wtajemniczonych" do dziś odkrywam raz po raz w bibliotekach moich zakopiańskich znajomych, gdzie się osobliwą cieszy poczytnością. (Nawet tak renesansowy typ polskiego katolika jak Antoni Scheur, bohaterski pilot pięknie zarysowany w monografii Jankowskiego, nie uniknął na swej drodze do pełni katolicyzmu tego schure'owego etapu...) Bliskie pokrewieństwo, jakie łączyło te tendencje z niektórymi przejawami romantyzmu (przypominam tu zwłaszcza reinkarnacjonistyczne predylekcje Słowackiego) wzmacniało ich oddziaływanie. I nie sądzę, aby sucha scholastyka tomizmu stanowiła na tę inklinację dostateczne antidotum; należało tutaj wybrać inny sposób podejścia.

Systematyczne studium, odczyty obejmujące cały cykl spokrewnionych tematów, tego rodzaju poczynania mogły niewątpliwie wywrzeć pożądany wpływ na pewne jednostki, ale nie były w stanie przemówić do licznych rzesz polskiej inteligencji, nastrojowej, zapalnej, ale niezdolnej do wytrwałego wysiłku, o sercach „gdzie nie trwa myśl, ani godziny". Odnosiłem zresztą często z licznych kontaktów wrażenie, że studium filozoficzne, do którego polska umysłowość była tak mało przygotowana, nieraz stawało się w życiowej praktyce czymś opacznie pojętym, przeżywanym nawet przez alumnów, jako bardzo niewdzięczny wysiłek i to raczej pamięciowy, niż rozumowy. Zjawisko przeze mnie zaobserwowane, że wielu duchownych wykazywało już wręcz do filozofii niechęć, starannie unikając jej problematyki, wskazywało, — gdy idzie o psychologiczną stronę filozoficznego studium — że było tu coś nie w porządku. Podstawowe, z arystotelizmu przejęte założenia tomistyczne, były nierzadko pojmowane nie jako konieczne postulaty przekonanego rozumu, ale jako aksjomat, słowem przyjmowane na wiarę; (to jeszcze jeden przyczynek, który w odniesieniu do naszego gruntu dorzuciłbym do źródeł niepowodzenia tomizmu, przedstawionych w „Znaku" przez prof. Swieżawskiego). W naszej katolickiej kulturze intelektualnej tego czasu można było zaobserwować zastanawiające skoki. Z jednej strony bardzo elementarne wprowadzenie w filozofię katolicką, z drugiej u elity scholastycznej zapędy w kierunku tak już specjalnym jak logistyka, przy zaniedbaniu ważnej środkowej pozycji. Moda na czysto formalne studium filozoficzne, wynik logistycznych preponderancji u większości naszych filozofów bardzo charakterystycznie zabarwiła przedwojenny Kongres filozoficzny w Krakowie. Cóż bardziej znamiennego nad fakt, że na tym właśnie Kongresie, tak pochłoniętym metodologiczną problematyką, nie zainteresowano się wcale żywiej atakiem, jaki już wtedy przypuścili marksistowscy filozofowie na sekcji historii filozofii... Nie można powiedzieć,

aby polska katolicka myśl filozoficzna, poza wyjątkami, na to starcie ideologiczne się przygotowywała.

Jeśli mam jeszcze sięgnąć do osobistych wspomnień, to zastanawia mnie to, że największy wpływ na mój kulturalny rozwój wywarli nie tyle współcześni myśliciele spod znaku neotomizmu, ile wcale nie katoliccy „poszukiwacze wartości", zaczynając od Stanisława Brzozowskiego, który przy wszystkich swych przerostach i wykolejeniach, uczył w stopniu niedościgłym tego, co bym nazwał organicznością duchowego kulturalnego stylu; intelektualne bodźce Brzozowskiego znacznie przerastały jego aktualną świadomość, jego ciasny nieraz program ideowy. Wspomnieć dalej winienem obcego katolicyzmowi, ale niezmordowanego propagatora rzetelnych humanistycznych walorów, jakim był, kontynuator w pewnym sensie Brzozowskiego i jego entuzjasta, Stefan Kołaczkowski, czy wreszcie wzruszająco zmagającego się z własną myślą, wielkiego konwertytę z ateizmu — K. L. Konińskiego. Nie znaczy to, aby wpłynęli oni na moją postawę duchową, starałem się, aby była ona zawsze — miałem pełną świadomość tego obowiązku — ortodoksyjnie katolicka. Ale kontakt z nimi pozwolił mi uprzytomnić sobie wiele pierwszorzędnych zagadnień współczesnego katolickiego humanizmu, których istnienie w życiu polskiego katolicyzmu nie dochodziło wtedy do powszechnej świadomości.

VII

Pisałem dotąd o kulturalnej formacji naszego katolicyzmu, teraz choć kilka słów o jego organizacyjnej stronie.

Nie podzielałbym zdania, że ruch młodzieżowy katolicki koncentrował się przede wszystkim dokoła „Odrodzenia", którego członkiem też byłem. Dla wielu jednostek ważniejszą rolę odgrywały stowarzyszenia czysto religijne, takie, jak Sodalicje Mariańskie, które może nie dawały tego rodzaju możliwości kulturalnego katolicyzmu, co „Odrodzenie", natomiast otwierały nierównie większe perspektywy wewnętrznej pracy, zwłaszcza gdy szło o wyrobienie sakramentalnego katolicyzmu i mariologicznego zmysłu, na co były w pierwszym rzędzie nastawione.

Ta sodalicyjna droga w moim przekonaniu była donioślejsza i skuteczniejsza od odrodzeniowej. Za rzecz niezmiernie ważną uważam zaszczepienie w młode umysły tak ortodoksyjnie katolickiego ignacjańskiego humanizmu — postawy stojącej na antypodach tej ideologii, której najjaskrawszym wyrazem po wojnie stały się „Zagadnienia istotne" B. Piaseckiego.

Za najważniejsze bodaj, najwięcej osobiście wiążące stowarzyszenie, poczytuję wszakże Towarzystwo św. Wincentego à Paulo, które przez zetknięcie się z najbardziej opuszczoną biedotą, z rodzinami, wstydzącymi się żebrać, a znajdującymi się w skrajnym niedostatku uczyło członków czynnej miłości bliźniego.

Przeświadczenie, że oto sam Chrystus ukazuje się nam pod postacią ubogiego, że zaciągamy w stosunku do Niego obowiązek, nie dającej się wypłacić wdzięczności za to, że Swym cierpieniem daje nam sposobność do zmiękczenia naszych zakamieniałych serc, do wykonania tak koniecznego dla uzyskania Bożego przebaczenia uczynku miłosierdzia, to były — obok, rzecz jasna, czysto ludzkiego współczucia — górujące tu motywy. Sprawiały one, że pomiędzy odwiedzanymi ubogimi a odwiedzającymi członkami zawiązywały się serdeczne, nieprzerwane przez pochód lat przyjaźnie, że w taki bezpośredni, namacalny sposób stykali się młodzi ludzie z tragedią kwestii społecznej. W żadnym stowarzyszeniu katolickim tak blisko nie łączyła się teoria z praktyką, nie okazywała się tak paląca niezbędność życiowego sprawdzianu dla własnej postawy duchowej. Jestem też przeświadczony, że trudno mówić o prawdziwej społecznej katolickiej akcji, jeśli członkowie jej nie przejdą najpierw wincentyńskiej szkoły, że nie urzeczywistni dzieła katolickiej sprawiedliwości ten, kto wprzódy nie zaprawił się w wykonywaniu katolickiego miłosierdzia. Dlatego uważam też za bolesną niedomogę naszego przedwojennego katolicyzmu, że ta łączność była tylko bardzo słabo realizowana [5]).

Ogromny, gdy idzie o liczne rzesze swoich wyznawców międzywojenny katolicyzm, przedstawiał w nieuniknionym następstwie porozbiorowego skrępowania masyw niewątpliwie mało zorganizowany. Dotyczyło to zwłaszcza stowarzyszeń starszej inteligencji, nielicznych, słabo funkcjonujących katolickich związków zawodowych, co zaś najważniejsze, nie istniał żaden organiza-

---

[5]) Konferencja Akademicka św. Wincentego à Paulo pod wezwaniem św. Jana Kantego, do której należałem, miała piękne tradycje. Założona przez znakomitego historyka ks. Waleriana Kalinkę, mogła się pochlubić jako swymi członkami nie tylko profesorami Uniwersytetu, ale takimi osobowościami, jak Brat Albert, czy Adam Sapieha, późniejszy Arcybiskup i Kardynał. Jest rzeczą znamienną, że przyszły założyciel Albertynów i największy polski jałmużnik czasu Wielkiej Wojny odbył praktykę chrześcijańskiego miłosierdzia w Towarzystwie. Nie brak było w pracach Towarzystwa i objawów bohaterskiej miłości bliźniego, np. jeden z akademików, Scipio, życiem swoim przypłacił pomoc udzielaną ubogiemu choremu, od którego się zaraził. Zetknięcie się z ludzką nędzą sprowadzało nieraz istną rewolucję moralną w wyobrażeniach młodych ludzi tzw. „wyższych sfer", którzy tam dopiero mieli sposobność naocznego przekonania się, jak przerażające jest oblicze kwestii społecznej.

cyjny pomost od młodzieżowych organizacji wiejskich do starszego pokolenia, które formacja mężów katolickich wyłoniona z Akcji Katolickiej obejmowała tylko słabą więzią i w szczupłym zakresie. Uderzał brak tak ważnej organizacji, jak organizacja „Rodzin Chrześcijańskich", mimo, że pozycja katolickiej rodziny zaczynała być w tym czasie coraz bardziej zagrożona. Wchodziliśmy już wtedy w okres rozkładu obyczajowego, włączając się szybkim krokiem w proces zachodnio-europejskiego rozpowszechnienia się demoralizacji, czego wyrazem było spotęgowanie się tak zwanego „ułatwionego stylu życia", rosnąca propaganda neomaltuzjanizmu, operująca popieranymi przez rząd sanacyjny poradniami i masowe przerywania ciąży. Na skutek tego przyrost naturalny Rzeczpospolitej spadł w tym czasie o 1/3, zjawisko niewątpliwie o groźnej wymowie. Ogromna popularność wśród inteligencji głównego herolda tych haseł Boya-Żeleńskiego stanowiła groźny symptom. Reakcja przeciwko tym poczynaniom ze strony świeckiego katolicyzmu była słaba, — spadała na barki takich wyjątkowych żarliwych obrońców rodziny, jak Walenty Majdański. Dopiero powstanie Niepokalanowa, wielkiego dzieła O. Kolbe, późniejszego męczennika Oświęcimia, stworzenie ogarniającej masy publicystyki katolickiej, uświadamiającej społeczeństwo, pozwoliło na kontrakcję większych rozmiarów. Sprawa stała się tym bardziej pilną, że właściwa naszemu społeczeństwu skłonność do beztroskiego łączenia sprzecznych nieraz elementów duchowych pozwalała w większości wypadków na wiązanie powierzchownej tradycjonalistycznej religijności z zasadniczo kolidującym z nią stylem obyczajowym życia.

VIII

Jeśliby więc próbować zsumować plusy i minusy polskiego katolicyzmu okresu dwudziestolecia, to zaryzykowałbym twierdzenie, że w zestawieniu ze schyłkiem wieku XIX, tyle renesansowych okazującego cech, wykazywał on, ogólnie biorąc pewne obniżenie lotu. Nie taję jednak, że taka paralela jest ryzykowna.

Nie jesteśmy zdolni w tej chwili sprawdzić choćby tak istotnego dla wartościowania katolicyzmu w danym okresie zjawiska, jakie stanowią jego święci. Na pewno nie brakowało w tym okresie osób bardzo świątobliwych. Dość wspomnieć, że na te czasy przypada zdumiewająca działalność o. Maksymiliana Kolbe i jego towarzyszy. Założyciel Niepokalanowa i polskiej misji japońskiej wykazał w swych poczynaniach rozmach już na ogromną miarę, a działalność ta miała być ukoronowaną niezadługo wspaniałą bohaterską śmier-

cią, która jego postać uczyniła jedną z najgłośniejszych wśród nowoczesnych „szaleńców krzyża". W tym też okresie umierają tacy biskupi, jak kandydaci na ołtarze: Pelczar, Bilczewski i Łoziński, najwspanialsze kwiaty naszego przedwojennego episkopatu. Wtedy kończył swą apostolską działalność wielki misjonarz ludowy, O. Bernard Łubieński, wtedy działała cicha, ukryta, obecnie coraz głośniejsza apostołka Bożego miłosierdzia Siostra Faustyna z Łagiewnik. W kilka lat po Wielkiej Wojnie umiera świątobliwa służąca, Aniela Salawa, której proces diecezjalny już został ukończony, i Piotr Borowy, katolicki apostoł z Orawy, żeby wymienić tutaj tylko niektóre, bardziej znane postacie. Powstają — choć nie tak licznie, jak w poprzednim okresie — nowe zgromadzenia zakonne, starczy wspomnieć o Chrystusowcach, czy Szarych Urszulankach, z których pierwsze będzie apostołować wśród polskiej emigracji, drugie, podobnie jak Michaelici, podejmie rehabilitację ręcznej pracy — jedno z najdonioślejszych zagadnień epoki. Rozkrzewią się przybyłe z zagranicy nowe zgromadzenia zakonne, takie jak Sercanie, czy Pallotyni. Na te wszystkie osiągnięcia niepodobna zamykać oczu, jak nie można przemilczeć ożywienia świeckiego ruchu katolików, znajdujących swą bazę w Akcji Katolickiej.

Ale z drugiej strony trzeba odnotować kurczenie się tego rezerwuaru mas ludowych, które stanowiły najsilniejszą ostoję polskiego katolicyzmu i choć daleko jeszcze było od podważenia jego trzonu, to jednak był to proces budzący obawy; antyklerykalnie nastawiony radykalizm robił wówczas niewątpliwe postępy. Hierarchia na skutek polityki rządu sanacyjnego, który wykazywał niemało cezaro-papistycznych zakusów, z końcem tego okresu już nie stoi na tych wyżynach, co na początku.

Świadectwo marksistowskich publicystów, takich jak Skowroński, jest w tej mierze bardzo charakterystyczne. Przyciągnięcie pewnej części polskiej inteligencji, zwłaszcza młodej, ku Kościołowi, było niestety równoważone tak licznym odpadaniem inteligencji w kierunku życia „ułatwionego" i religijnego indyferentyzmu. Najgroźniejszym zaś zjawiskiem były niewątpliwie wspomniane postępy rozprzężenia obyczajowego, którego zasięg mierzony spadkiem urodzin był chyba w naszych dziejach bez precedensu. Na dalszą metę budziło to uzasadnione obawy, że po pewnym czasie podzielimy los zachodniego katolicyzmu, którego konfiguracja wykazywała potężnienie katolickiej elity przy równoczesnej utracie mas, jak to słusznie zaznaczył w swym odczycie, drukowanym w „Znaku" Stanisława Stomma. Ale tym, co odróżniało nas jednak od tego rodzaju ideologicznego układu był znamienny fakt, że

wiara nasza była nierównie mniej zagrożona, niż moralność. Chociaż nosiła ona często niepogłębiony tradycjonalistyczny charakter, utrzymywała się wszakże jeszcze w szerokich masach narodu w stopniu na Zachodzie niespotykanym. Odczuwało to nawet nasze wolnomyślicielstwo. Ataki na religię były przypuszczane raczej z boku, z za płota, a nie frontalnie i z otwartą przyłbicą; tendencje wolnomyślicielstwa zmierzały bardziej do osłabienia kontaktu z Rzymem niż do likwidacji religii. Główny nacisk już wtedy szedł bardziej po linii osłabienia katolickiego obyczaju niż dogmatu. Że te dążenia nie wywołały jeszcze wtedy rewolucyjnych skutków, to mamy m. in. do zawdzięczenia — rzecz paradoksalna — i temu, że młode państwo polskie nie tylko dłużej niż państwa zachodnie przeżywało niszczące skutki przedłużonego dla niego wojennego stanu, nie tylko doznawało ciężkich następstw światowego kryzysu ekonomicznego, który rozszalał w kilka lat po wojnie, ale ponosiło wszystkie konsekwencje gospodarczego zaniedbania, świadomie podtrzymywanego przez zaborców, nieudolność zaś sanacyjnych rządów nie była w stanie zasadniczo zmienić tej sytuacji. Niekorzystny dla siły państwa fakt ekonomicznego wegetowania był jednak dla rozwoju moralności fortunniejszym zjawiskiem (przy wszystkich swych ujemnych przejawach), niż nagle rosnąca stopa życia w warunkach potęgującego się dobrobytu, która tak wydatnie przyczyniła się do moralnej katastrofy na Zachodzie.

Nasza cywilizacyjna młodszość — jak przy końcu średniowiecza — zachowując bardziej prymitywny styl narodowego życia — ratowała jego moralną tężyznę, przynajmniej gdy szło o masy robotnicze i wieśniacze. Zachowanie przez większość społeczeństwa tradycyjnego rolniczego stylu życia — proces urbanizacji i industrializacji nie posuwał się u nas w tym tempie co na Zachodzie — to jeszcze jeden element pracujący w tym kierunku.

Nie chcę jednak upraszczać zagadnienia ani tym bardziej przyjmować jakiegoś determinizmu środowiskowego promieniowania. Te czynniki były ważne, ale same przez się nie rozstrzygałyby sytuacji, gdyby nie postawa moralna naszego społeczeństwa, które w zasadniczym swym zrębie nie zerwało jeszcze więzi z tak znamienną dla naszej przeszłości cywilizacją chrześcijańską. W warstwie inteligenckiej sytuacja ta przedstawiała się bardziej zawile. Obserwować to można zwłaszcza na polu literatury. W przeważającej swej części porzuca ona dawny tradycyjny charakter, przestaje być literaturą patriotyczną, moralizatorską, ulega coraz bardziej tendencjom laickim, traci zmysł dla tak charakterystycznego dla poprzedniej epoki patriarchalizmu. Odbija ona etap wyraźnego

odpadania części inteligencji od chrześcijańsko-narodowej tradycji, wchodzenia jej w klimat dekadentyzmu obyczajowego i indyferentyzmu religijnego, zdawna już panujący na Zachodzie. Ale równocześnie można spostrzec zjawisko powolnego wytwarzania się literatury, w ścisłym tego słowa znaczeniu, katolickiej, której rozkwit przypadnie już niezadługo na najbliższe lata po ostatniej światowej wojnie. Problematyka katolicyzmu zacznie w niej odgrywać bez porównania większą rolę, niż w utworach poprzedzającej epoki.

U inteligencji przede wszystkim możemy zaobserwować te wzrastające wykrystalizowanie w kierunku zarówno pro — jak i antychrześcijańskim, przy czym młodzież akademicka w znacznej większości znajduje się teraz właśnie po stronie obozu wierzącego. Nie mylił się jasnowidz Sienkiewicz w „Wirach", kiedy przepowiadał, że młodzież (za jego czasów niewierząca i radykalna), zmieni niedługo swoje oblicze.

Manifestacyjny pogrzeb rektora U. J. ks. Zimmermana, który przed Wielką Wojną był demagogicznie wygwizdywany przez brać akademicką, a w kilka lat po niej został wyniesiony na cmentarz rękami wzruszonej młodzieży, był tym symbolem, który utkwił mi w pamięci jako najwymowniejszy wyraz dokonanej przemiany. Byłoby oczywiście przesadą, gdybyśmy identyfikowali tych licznych sympatyków katolicyzmu z jego czynnymi wyznawcami — nie ulega jednak wątpliwości, że był to jakiś bardzo uderzający zwrot.

Takich antagonistycznych konfiguracji ideologicznych w tym stopniu nie można było dostrzec u szerokich rzesz polskiego ludu. Wydaje mi się, że Wł. Grabski w swoim „Konfesjonale" świetnie pokazał, kreśląc doskonale zaobserwowaną sylwetkę Górniaka, że u nas nawet te jednostki, które wyrwane z gruntu ojczystego obojętniały w mieście moralnie i religijnie, nie zatracały jednakże ze szczętem tych wszystkich powiązań, jakie je łączyły z dawnym obyczajem, że w tych popiołach tkwiły iskry religijności, które przy usilnej duszpasterskiej pracy można było jeszcze rozdmuchać. I to byłby też jeden z pozytywnych punktów naszego stanu moralno-religijnego, którym odróżnialiśmy się od Zachodu. W dużej mierze zawdzięczamy go naszej młodszości cywilizacyjnej, opóźniającej — jak wspomniano — proces rozkładu obyczajowego, toczący Zachód. Ale też nie można przeoczać, że ta sama młodszość, utrudniając uprawę intelektualną przyczyniła się do tego, że nasze formy obyczajowe wykazywały nieraz pewien prymitywizm, brak kultury towarzyskiej, skłonność do płytkich, trącących już dzikością rozrywek, w których bezmyślne wyładowanie nadmiaru

energii stawało się głównym celem. Na tym podłożu krzewił się łatwo alkoholizm i awanturnictwo, które tak niepokojące rozmiary przybrały za dni naszych.

Należy, chcąc być sprawiedliwym, wyraźnie ustalić te kwestie, za których zaniedbanie nasz katolicyzm ponosi bezpośrednią odpowiedzialność, od tych, gdzie jest ona wydatnie zmniejszona, albo nawet, gdzie musi on być całkiem wytłumaczony. Do pierwszych spraw zaliczyłbym takie, jak brak dostatecznej reakcji na rozprzężenie obyczajowe, lekkomyślne zaprzepaszczanie szkoły wyznaniowej, zawinione przez demagogię nacjonalizmu, zaniedbanie wielkiej problematyki katolickiego uniwersalizmu — od idei misyjnej, tak słabo rozbudzonej w Polsce zaczynając, a kończąc na ideologii unionistycznej, która wznosząc się ponad antagonizmy narodowościowe, nawiązując do szczytnych tradycji hasła jagiellońskiego: „wolni z wolnymi, równi z równymi" głosiła prymat wartości cywilizacyjnych pojętych w duchu katolickim nad ciasnymi interesami nacjonalistycznego partykularyzmu. (Na obronę naszego katolicyzmu trzeba jednak zaznaczyć, że świadomość tej ostatniej idei już wtedy nurtowała, skoro miała się silnie uwydatnić u katolickiej inteligencji w czasie hitlerowskiej okupacji). Radykalizacja części młodzieży w kierunku skrajnego faszyzmu była, rzecz jasna, zjawiskiem tym bardziej niepokojącym, że szło tu właśnie o elementy skądinąd programowo przyznające się do katolicyzmu. — Do niedomagań zaliczyłbym też to, że zbyt słabo uprzytamniano sobie u nas specyficzne tradycyjne odrębności polskiego katolicyzmu i konieczność wypracowania takiego jego modelu, któryby nie rezygnując z dorobku katolicyzmu zachodniego, uniknął jednak jego słabości i ocalił całokształt naszej duchowej spuścizny, łącząc w harmonijnej syntezie to, co było wartością uchrześcijanionego romantyzmu i pozytywizmu.

Natomiast nie przerzucałbym zbyt silnie na barki polskiego katolicyzmu odpowiedzialności za niewątpliwe zresztą zaniedbanie kwestii społecznej, w dodatku niebywale skomplikowanej u nas przez ogromną rolę obcego kapitału. Zapewne, że niedostateczne zrozumienie dla wielkich wskazań społecznych encyklik znamionowało nasze klasy posiadające, że tutaj istniał nieraz konserwatyzm godny pożałowania, ale chyba nie większy niż na Zachodzie. Nie te warstwy wszakże reprezentowały *gros* polskiego katolicyzmu, w którym świadomość społecznych obowiązków niewątpliwie posunęła się naprzód. Nie wolno również zapominać o tym, że wielka przebudowa społeczna mogła się dokonać tylko w ustroju pełnej wolności społecznej, który się w warunkach sanacyjnej struktury nie mógł kształtować. Zgoła inne możliwości posiadałby polski ka-

tolicyzm, gdyby katolicy w Polsce mogli zgodnie ze swymi tradycjami zbliżyć się do przedrozbiorowego modelu państwa chrześcijańskiego, wolnego jednak od dawnych ustrojowych przywar i w duchu wskazań papieskich. Nie ponosi też katolicyzm polski żadnej odpowiedzialności za Berezę Kartuską, za pacyfikację dawniejszej Galicji wschodniej, czy politykę administracyjnego nacisku na prawosławie, podejmowaną z punktu widzenia osławionej państwowej racji stanu przez ludzi w stylu Składkowskiego. Opinia społeczeństwa katolickiego nawet w najmniejszym stopniu nie aprobowała tych wyczynów.

Przeprowadzając więc ten — jakże oczywiście tylko przybliżony i subiektywnie zarysowany bilans polskiego katolicyzmu dwudziestolecia — stoję przy końcu tych wywodów w pewnym zawieszeniu, jak właściwie osądzić jego stan? Byłże to zaczynający się odpływ polskiego katolicyzmu, początek niebezpiecznego kryzysu, czy też tylko chwilowe cofnięcie się fali polskiego katolickiego renesansu?

Kto wie, czy zważywszy na dalsze jego dzieje, rozpatrywane aż do chwili obecnej, nie należałoby, mimo wszystko, stanąć na tym ostatnim stanowisku? Jestem zdania, że tak zwane renesanse katolicyzmu, stanowiące zwyczajnie dłuższy okres czasu, nie przedstawiają się jednolicie. — I nie może być inaczej. Przecie każde pokolenie musi na własną rękę zdawać egzamin z własnej postawy duchowej i ma równie dobre szanse do tego, aby iść naprzód, jak i do tego, żeby się cofać.

Te pewne falowania jeszcze jednak nie przesądzają zasadniczo charakteru samego renesansu. Tak np. w epoce naszej kontrreformacji — tezy tej nie udowadniam, bo nie ma na to tu miejsca, tylko ją rzucam — można zaobserwować w naszym katolicyzmie już pod koniec Zygmunta III i za panowania Władysława IV niepokojącą regresję i dopiero na nurcie jasnogórskiej obrony i reakcji przeciw „potopowi" wzniesie on się z powrotem w górę. Coś podobnego mniemam, zaszło i w okresie dwudziestolecia, który w porównaniu z poprzednim wykazywał, — ogólnie biorąc — pewną tendencję zniżkową i dopiero fala wojennych i powojennych przewrotów poderwała go wyżej. Na jak długo? — oto ważkie a niepokojące pytanie...

Józef Marian Święcicki.

LEOKADIA MAŁUNOWICZ

WSKAZÓWKI BIBLIOGRAFICZNE

Z DZIEDZINY KATOLICKIEJ LITERATURY RELIGIJNEJ W POLSCE

Zdarza się często, że ludzie dobrej woli, chcący pogłębić swą znajomość katolicyzmu, nie wiedzą po jaką książkę sięgnąć. Odnosi się to przede wszystkim do młodzieży, która dorastała w latach, kiedy życie religijne w Polsce nie mogło się rozwijać normalnie. Kościół nie miał swobody ani w wydawaniu, ani w propagowaniu książek i czasopism katolickich, ignorancja więc w sprawach wiary jest zjawiskiem typowym u nas także wśród inteligencji.

Rozumowe poznanie wiary jest ścisłym obowiązkiem sumienia, a Kościół żąda stanowczo, by rozum współpracował z wiarą i intelektowi wyznacza poczesne miejsce jako „przedniemu tworowi Bożemu". Z tej zasady wynikają ważkie konsekwencje, które zdają się przerastać nasze możliwości życiowe. Oto, jak pisze O. Woroniecki: ...„wykształcenie religijne każdego człowieka powinno być na tym samym poziomie, co i wykształcenie, jakie w innych dziedzinach wiedzy posiada. Kto nie miał szczęścia otrzymać w szkole gruntownego wykształcenia religijnego, ten ściśle w sumieniu obowiązany jest lukę tę własną pracą wypełnić; kto takie wykształcenie w szkole średniej otrzymał, później jednak wyższym studiom się oddawał, powinien i swe wykształcenie religijne podnieść na wyższy poziom, przynajmniej w dziedzinie tych zagadnień, które z jego specjalnymi studiami najwięcej mają styczności, tak, iżby żadnej sprzeczności między nimi nie było". („Przewodnik po literaturze religijnej", wyd. 2, s. 12).

Pomijamy tu ważne zagadnienie, jak konkretnie ma wyglądać program studiów religijnych dla osób świeckich z średnim i wyższym wykształceniem. Muszą się w tej kwestii wypowiedzieć specjaliści w poszczególnych dziedzinach teologii i opracować szczegółowe konspekty wraz ze wskazówkami metodycznymi dla

pracy samokształceniowej. Warto podać do wiadomości czytelnikom, że przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim istnieje trzyletni Instytut Wyższej Kultury Religijnej, w którym można studiować także zaocznie[3]). Dla większości jednak katolików pogłębianie wykształcenia religijnego opierać się musi na samokształceniu, a w nim słowo drukowane odgrywa, rzecz jasna, rolę wielką.

Niniejsze „Wskazówki bibliograficzne" mają za cel pomóc w dotarciu do odpowiednich książek. Opierają się na wieloletnich spostrzeżeniach w zakresie czytelnictwa religijnego, czynionych zwłaszcza na terenie katolickim; każda pozycja książkowa, z nielicznymi wyjątkami, jest znana piszącemu z autopsji. Uwzględnione zostały prace tylko w języku polskim (i to zasadniczo książki, nie artykuły; podręczniki są podawane tylko w paru wypadkach), bo znajomość języków obcych u nas jest obecnie zjawiskiem raczej rzadkim, zwłaszcza wśród młodego pokolenia. Nie jest to, rzecz jasna, pełna bibliografia literatury religijnej, ale wybór — i to szczupły — obejmujący pozycje, które zdaniem piszącego zasługują na wymienienie z tych czy innych względów. Jak każdy wybór, tak i ten jest w pewnym stopniu subiektywny i na pewno nie zadowoli wszystkich. Redakcja poczyniła drobne uzupełnienia, a w przyszłości chętnie drukować będzie opinie specjalistów, dotyczące rozszerzenia tych „Wskazówek".

Doradzanie lektury religijnej jest sprawą specjalnie delikatną. Życie wiary angażuje bowiem nie tylko rozum, ale całą naszą psychikę. Słowa drugiego człowieka, mówiące nam o Bogu i Jego sprawach, muszą trafić na odpowiednią „falę" w naszym aparacie odbiorczym, jeśli mają znaleźć w nas oddźwięk. Nie można więc się dziwić, że jedno i to samo dzieło wywołuje nieraz wręcz sprzeczne reakcje u czytelników i bywa różnie przyjmowane przez krytykę. Każdy z nas powinien zdawać sobie z tego sprawę i cierpliwie szukać książek i autorów, którzy mu odpowiadają w danej fazie życia duchowego. Nie trzeba się denerwować, kiedy książka najbardziej zachwalana i rozchwytywana nas „nie bierze": widocznie nie posiadamy wspólnego języka z autorem.

Obserwując reakcję młodzieży na różne książki religijne, łatwo jest stwierdzić, że niemal na naszych oczach dokonuje się jakieś zasadnicze przestawianie w psychice młodego pokolenia. Szuka ono nowego ujęcia odwiecznej Prawdy; chce, aby autorzy dzieł religijnych przemawiali językiem współczesnym, rozumieli po-

---

3) Adres: Lublin, Al. Racławickie 14. Sekretariat Instytutu chętnie udziela wszelkich informacji osobom zainteresowanym.

trzeby człowieka dzisiejszego, dostrzegali problematykę chwili bieżącej. Dość ma banalnych zwrotów, wytartych metafor, namaszczonego tonu; nieufnie odnosi się do patosu i sentymentalizmu religijnego, tęskni do prostoty. Książki pisane na staroświecką modłę łatwo mogą wytworzyć uprzedzenie, a nawet pewien uraz w stosunku do całej literatury religijnej. Trzeba posiadać już pewien krytycyzm i dużo dobrej woli, by odróżnić rzeczy istotne od przypadkowych i nie wyobrazić sobie czasami, że zawiłość stylu jest nieodłączną cechą tematyki religijnej. Zagranicą, gdzie katolicki ruch wydawniczy jest ogromny, łatwiej znaleźć książki „nowoczesne" (w najlepszym tego słowa znaczeniu), my zaś nie nadążamy za nowymi prądami i jesteśmy zmuszeni sięgać po prace pisane „starym stylem". Rzecz warta podkreślenia, że ludzie świeccy nieraz łatwiej rozumieją znaki czasu. Najbardziej popularne — moim zdaniem — książki religijne w Polsce powojennej wyszły spod pióra katolików świeckich. Mam na myśli: 1. Dobraczyńskiego, Listy Nikodema, 2. Gołubiewa, Listy do przyjaciela, 3. Mroczkowskiego, Znaki na głebi. 4. Starowieyskiej-Morstinowej, Fakty i słowa, 5. Zawieyskiego, Owoc czasu swego.

Nieraz słyszy się pytanie: co robić, jeśli dana książka nam się nie podoba? Czy mamy się przymuszać i przeczytać ją do końca? Pamiętajmy, że książka jest tylko narzędziem, pomocą w poznawaniu Boga, w pogłębianiu życia wewnętrznego. Skoro narzędzie nam nie odpowiada, odłóżmy je na bok, a rozglądajmy się za innym. Kto wie, czy po pewnym czasie znów po nie nie sięgniemy. Z drugiej strony trzeba zdawać sobie sprawę, że recepcja książki zależy w dużym stopniu od naszego nastawienia. Książkę, jak każde dzieło ludzkie, powinno się traktować z wyrozumiałością i życzliwością, zwracając uwagę nie tylko na braki i niedociągnięcia, ale przede wszystkim na jej walory. Z powodu ubóstwa (nie jest to frazes!) literatury religijnej w języku polskim nieraz trzeba korzystać z książek albo źle napisanych albo przestarzałych. Miejmy wówczas trochę więcej cierpliwości; próbujmy i takim narzędziem odpowiednio się posłużyć". Rozumny czytelnik — powiada O. Woroniecki (dz. cyt. s. 19) — nawet z dzieła, niezupełnie odpowiadającego jego wymaganiom intelektualnym, potrafi osiągnąć korzyść, lub w najgorszym razie odłoży je, nie zrażając się przez to do samego studium".

Książki religijne uchodzą na ogół za nudne. Powiedzmy od razu, że taką złą renomę mają także wszelkie książki tzw. poważne, które wymagają od czytelnika pewnego wysiłku umysłowego. Tylko „zwariowani entuzjaści" będą brać „do poduszki" roz-

prawę naukową! Stawiamy sprawę jasno: książka religijna ze swej istoty nie jest lekturą lekką, rozrywkową; wyjątek mogą stanowić życiorysy osób świętobliwych lub świętych, ujęte jako *vie romancée*. Oczywiście i o sprawach wiary można — i trzeba — pisać w sposób interesujący i atrakcyjny. Jako przykład niech posłużą książki C. S. Lewisa [2]). Poznawanie doktryny katolickiej wymaga wysiłku umysłowego i z tym nastawieniem bierzmy do ręki dzieła religijne. Na zakończenie przytoczymy słowa O. Woronieckiego (dz. cyt. s. 19): „Żeby czytać z korzyścią, trzeba umieć czytać, trzeba, żeby z prac przeczytanych pozostał w umyśle pewien całokształt wiadomości, które by mogły być później zużytkowane czy to na korzyść samego czytelnika, czy też na korzyść innych". Wskazane jest robienie notatek z przeczytanych dzieł i prowadzenie dziennika lektury. Dużą pomocą i dla nas samych i dla innych będzie założenie i systematyczne prowadzenie kartoteczki bibliograficznej.

We „Wskazówkach bibliograficznych" układ materiału jest następujący:

I. Ogólne dzieła pomocnicze.
II. Pismo św.
III. Jezus Chrystus.
IV. Liturgia.
V. Dogmatyka
VI. Etyka (wraz z zagadnieniami wychowawczymi i społecznymi).
VII. Ascetyka i mistyka (życie wewnętrzne).
VIII. Mariologia.
IX. Hagiografia.
X. Historia.
XI. Różne.

Przy niektórych dziełach znajdzie czytelnik podaną treść (jeśli tytuł jest mało mówiący lub zbyt ogólnikowy); przy innych także uwagi orientujące w charakterze książki.

Leokadia Małunowicz

[2]) W „Znaku" były drukowane fragmenty „Listów starego diabła do młodego" (nr 5, nr 17). Wielka szkoda, że żadna książka Lewisa nie ukazała się po polsku.

I. OGÓLNE DZIEŁA POMOCNICZE

BIBLIOGRAFIA JUWENTUSIAKA, „Iuventus Christiana", r. X. nr 9, s. 30.

W obrębie poszczególnych działów książki podzielone są na a) konieczne, b) wskazane. Do działu pierwszego weszły książki, „których nieznajomość jest kompromitacją dla inteligentnego katolika".

ENCYKLOPEDIA KOŚCIELNA pod redakcją M. Nowodworskiego, tomów 32 (doprowadzona do litery Z), Warszawa—Płock, 1873—1913.

Na ogół przestarzała, ale niektóre artykuły jeszcze i dziś posiadają wartość informacyjną.

PODRĘCZNA ENCYKLOPEDIA KOŚCIELNA pod red. ks. Chełmickiego, t. 44. Warszawa, 1904—1916.

SPIS BIBLIOGRAFICZNY WYDAWNICTW RELIGIJNYCH W POLSCE W LATACH 1945—1955, pod red. Jerzego Turowicza, Warszawa, 1956, Ars Christiana, s. 160.

Jest to wykaz alfabetyczny bez komentarzy.

Woroniecki Jacek O. P., PRZEWODNIK PO LITERATURZE RELIGIJNEJ I POKREWNYCH DZIEDZINACH FILOZOFII I NAUK SPOŁECZNYCH, wyd. 2 znacznie rozszerzone, [Poznań] 1927, Księgarnia św. Wojciecha, s. 420.

Osiem działów opracowanych przez specjalistów pod redakcją O. Woronieckiego. Poza literaturą w języku polskim uwzględniono szeroko także książki francuskie i niemieckie. „Przewodnik" obejmuje wyłącznie dzieła katolickie, zawiera przeszło 2480 tytułów. Tylko przy niektórych pozycjach znajdują się uwagi; dobre są wstępy ogólne do poszczególnych działów. Dane bibliograficzne i wskazówki metodyczne sygnalizują dzieła najlepsze i najdostępniejsze dla osób z ogólnym wykształceniem.

II. PISMO ŚWIĘTE

A. TEKSTY

CZTERY EWANGELIE, wstęp, nowy przekład i komentarz ks. Władysława Szczepańskiego T. J., Kraków, 1917, s. 611.

Pierwszy przekład Ewangelii i Dziejów Apostolskich wprost z języka greckiego; doskonały komentarz podający współczesne wyniki badań naukowych.

EWANGELIE I DZIEJE APOSTOLSKIE, wstęp, nowy przekład z Wulgaty, komentarz ks. Eugeniusza Dąbrowskiego, wyd. 7, Poznań, 1955, Albertinum, s. 480.

EWANGELIE I DZIEJE APOSTOLSKIE, tłum. z j. greckiego i obj. ks. F. Gryglewicz, Katowice, 1947, Księg. św. Jacka, s. 490.

KSIĘGA PSALMÓW tłum. L. Staff, Warszawa, 1938, Verbum, s. 377.

Literacki, znakomity poetycko przekład tekstu Wulgaty.

KSIĘGA PSALMÓW oraz pieśni biblijne brewiarza rzymskiego, przełożył O. Stanisław Wójcik, Wrocław, 1947, OO. Redemptoryści, s. 344.

Tłumaczenia dokonano na podstawie nowego psałterza łacińskiego wydanego przez Piusa XII. Zawiera krótki komentarz historyczny i ascetyczny.

LISTY ŚW. PAWŁA APOSTOŁA, przeł. z j. greckiego ks. Seweryn Kowalski, Warszawa, 1955, Pax, s. 290.

Objaśnienia zajmują 61 stron.

LISTY ŚW. PAWŁA APOSTOŁA, przeł. ks. Fr. A. Symon, tekst rozłożył, wstępy i objaśnienia napisał ks. Jan Korzonkiewicz, Kraków, 1928, Głos Narodu, s. 267.

NOWY TESTAMENT JEZUSA CHRYSTUSA w przekładzie ks. J. Wujka, oprac. ks. Antoni Szlagowski, wyd. 3, Kraków, 1923, s. 1090.

NOWY TESTAMENT wg przekładu ks. J. Wujka, Kraków, 1938, wyd. XX Jezuitów, s. 758.

PISMO ŚWIĘTE NOWEGO TESTAMENTU, wstęp, nowy przekład z Wulgaty, komentarz ks. Eugeniusza Dąbrowskiego, wyd. 5, poprawione i uzupełnione, Warszawa, 1953, Pax, s. 876.

W uzupełnieniach zawiera opis ziemi świętej, tło historyczne życia i działalności Chrystusa Pana, chronologię życia Chrystusa Pana i czasów apostolskich, Ewangelie na niedziele i święta, skorowidz głównych zdarzeń i nauk z życia Chrystusa Pana, skorowidz osobowy i doktrynalny, mapy.

PISMO ŚWIĘTE NOWEGO TESTAMENTU, tłum. z j. greckiego ks. Seweryn Kowalski, Warszawa, 1957, Pax, s. 724.

Jedyny współczesny, pełny przekład N. Testamentu z oryginału greckiego. By człowiek XX w. mógł lepiej rozumieć tekst ksiąg świętych, tłumacz świadomie zrywa z metodą dotychczasowych wersji polskich, także z przekładem ks. Wujka, i stara się oddać nie tyle poszczególne słowa, ile ich sens. Nic więc dziwnego, że czytelnik znający trochę Pismo św. z po-

przednich tłumaczeń, może być zaskoczony dużymi nieraz odchyleniami, zwłaszcza w listach św. Pawła. Do Ewangelii i Dziejów Apost. komentarz jest szczuplejszy niż do Listów św. Pawła i Apokalipsy. „Objaśnienia" (str. 123) mają więcej elementów egzegetyczno-teologicznych niż historyczno-geograficznych. Na końcu rozkład miejsc przy Ostatniej Wieczerzy i 3 mapki.

PISMO ŚWIĘTE STAREGO TESTAMENTU, w przekładzie polskim J. Wujka. Tekst poprawił oraz wstępami i krótkim komentarzem opatrzył ks. S. Styś, T. J., wyd. 2 poprawione, Kraków, 1956, Wyd. Apostolstwa Modlitwy, s. 1136.

Doskonały wyczerpujący komentarz, oparty na najnowszych badaniach. Jedyne wydanie całego Pisma św. w języku polskim.

PSAŁTERZ RZYMSKI wg wyd. watykańskiego z r. 1945 przeł. z łac. ks. Fr. Mirek, Kraków, 1947, Księg. Kamińskiego, s. 263.

Wydanie bardzo popularne. Wkrótce ma się ukazać nowe.

Szczepański Władysław, ks. T. J., BÓG - CZŁOWIEK W OPISIE EWANGELISTÓW, nowy synoptyczny przekład czterech Ewangelii w jednej, wyd. 2 poprawione, Kraków, 1924, XX Jezuici, s. 457.

ŻYCIE JEZUSA CHRYSTUSA w opisie ewangelistów, przekład i komentarz ks. Eugeniusza Dąbrowskiego, Poznań, 1951, Pallotinum, s. 328.

Jest to harmonizacja tekstu 4 ewangelii kanonicznych. Komentarz szczupły, ogranicza się zasadniczo do krótkich wyjaśnień historyczno-rzeczowych.

B. OPRACOWANIA

Archutowski Józef, ks., WSTĘP SZCZEGÓŁOWY DO KSIĄG ŚWIĘTYCH STAREGO TESTAMENTU, Kraków, 1927, Głos Narodu, s. 411.

Dąbrowski Eugeniusz, ks., EWANGELIE, ICH POWSTANIE I RODZAJ LITERACKI, wyd. 2 poprawione i uzupełnione, Niepokalanów, 1949, s. 168.

Szereg wykładów pisanych przystępnie.

Dąbrowski Eugeniusz, ks., PROLEGOMENA DO NOWEGO TESTAMENTU, wyd. 2 poprawione i uzupełnione, Warszawa, 1952, Pax, s. 275.

W drugim wydaniu książka ma już charakter podręcznika doskonale wprowadzającego do studium poszczególnych ksiąg Nowego Testamentu; każdy rozdział zaczyna się od wykazu bibliografii.

Dąbrowski Eugeniusz, ks., STUDIA BIBLIJNE, wyd. 2 poprawione, Poznań, 1952, s. 222.

Szereg artykułów drukowanych głównie w „Ateneum Kapłańskim". Dotyczą one tzw. kwestii aktualnych w biblistyce, wokół których skupiły się zainteresowania współczesnych egzegetów. (Znaczenie encykliki Piusa XII o studiach biblijnych. — Biblia i archeologia: odkrycie tekstów z Ras Szamra. — W trzy lata po odkryciu manuskryptów hebrajskich. — Hermeneutyka biblijna na przełomie. — Na marginesie encykliki „Humani Generis". — Orygenes w świetle nowych badań. — Pochodzenie człowieka wg Pisma św. — Nowy Psałterz w ogniu dyskusji. — Problemat aramejskiej pra-ewangelii. — Sprawa całunu turyńskiego. — Wniebowzięcie Matki Bożej w świetle Pisma św. — Język pierwotny listu do Hebrajczyków. — Św. Paweł Apostoł a hellenizm.

Jakubiec Czesław, ks., WSTĘP OGÓLNY DO PISMA ŚW., Poznań, 1955, Pallotinum, s. 239.

Jakubiec Czesław, ks., WPROWADZENIE DO KSIĄG STAREGO TESTAMENTU, Warszawa, 1954, Pax, s. 264.

W obydwu dziełach autor stara się w sposób syntetyczny powiedzieć o każdej z ksiąg Starego Testamentu to, co nawet nie specjalistę może zainteresować, nie wdając się w zawiłą problematykę. Bibliografia zawiera tylko najważniejsze pozycje.

Kruszyński Józef, ks., WSTĘP SZCZEGÓŁOWY DO KSIĄG ŚWIĘTYCH NOWEGO TESTAMENTU, Włocławek, 1916, Księg. Powszechna, s. 740.

d. c. n.

Leokadia Małunowicz

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

LIST Z TORONTO

Drukujemy poniżej list dr Mieczysława Gogacza, pracownika naukowego KUL'u uzupełniającego za granicą swe studia filozoficzne pod kierownictwem prof. Gilsona.

List ten — w zasadzie nie przeznaczony do druku — publikujemy jednak, gdyż rzut oka na pewne problemy współczesnej filozofii jest tym ciekawszy, że autor miał możność porównania różnych ośrodków wiedzy filozoficznej.

Toronto, 6. XII. 57.

...Przygotowałem już dla Księdza z życzeniami świątecznymi srebrzoną, kolorową, w kanadyjskim guście kartę i ostatecznie zadecydowałem wysłanie listu. Pragnę bowiem powiedzieć coś więcej o sobie i oglądanym świecie, a poza tym chciałbym przez Księdza przekazać najlepsze życzenia dla naszych seminariów historii filozofii.

I najpierw życzenia radości, że mamy tak dużo jeszcze do zrobienia i że tak dużo już zrobiliśmy. Chodzi o to, że w filozofii właściwie nie mamy na kogo się oglądać i że wobec tego odpowiedzialność za filozofię spada na KUL. Jestem zupełnie przygnębiony tym, że w sławnych ośrodkach filozofia wegetuje, a prof. Gilson spogląda z nadzieją na nasz Wydział. To bardzo zobowiązuje. I stąd mamy dużo do zrobienia.

Dla Kanady KUL nie jest tylko sprawą polską. To jest sprawa w ogóle katolicyzmu, nawet chrześcijaństwa. To jest, otoczona sympatią placówka przemyśleń, które wytrzymują w walce. Nic więc dziwnego, że np. grupy umysłowe emigracji polskiej proszą o nasze książki filozoficzne dla siebie i aby je pokazywać Kanadyjczykom, uniwersytetom, nawet tłumaczyć.

Wydaje się, że nie mamy odwrotu. Cóż zrobić, musimy odpowiedzieć zaufaniu. I mamy szanse. Okrzepłem bardzo przyglądając się różnym krajom, wyzbyłem się kompleksów, nauczyłem trzeźwo patrzeć na Polskę. Wcale nie jesteśmy w tyle w bardzo wielu dziedzinach. Nie reklamujemy tylko dostatecznie naszych osiągnięć i wciąż czekamy na „objawienie" Zachodu, a wystarczyłoby tylko dobrze pracować.

Wciąż oczywiście myślę o kulturze humanistycznej, także filozofii. Wszędzie poza Polską Polacy świetnie się prezentują, obejmują wysokie stanowiska naukowe, administracyjne. Mógłbym podać cały szereg konkretnych nazwisk. A w Polsce jesteśmy wciąż w nastroju umysłowego żebractwa. Jakże trzeba by uratować od tego nasz Wydział. Nie umiem dzisiaj bardziej tego konkretyzować, podawać szczegółów, ale właśnie w filozofii jesteśmy wśród grup czołowych, z porządnymi badaniami, na właściwej drodze. A to jest opinia prof. Gilsona.

I teraz życzenie pracy, wytrwania. Właściwie prośba do Seminarium Historii Filozofii o trwanie mimo trudu przy podjętych badaniach, o utrzymanie dotychczasowej temperatury zainteresowań. Widzę stąd, że każde posiedzenie seminaryjne, każdy wysiłek zabrania głosu jest doniosłym, systematycznym, jakże ważnym budowaniem nauki poprzez zbliżanie się do zrozumienia filozofii, usprawnienia się w myśleniu, w wypracowaniu wyników osobistych i wspólnych.

Liczy się wszędzie mocna, sprawna myśl, która potrafi opanować trudność, sytuację, problem. Uzyskuje się tę moc przez długie, męczące, nudne na pozór, uniwersyteckie ćwiczenia. Mam wrażenie, że nasze ćwiczenia i seminaria na Wydziale Filozofii różnią się od zachodnich umiejętnością nauczenia uniwersalizmu, szerokiego widzenia spraw filozofii, wiedzy także poza specjalnością. Inna też jest umysłowość naszych i zachodnich studentów filozofii. Utrudnia im tu rozwój tendencja do absolutnej specjalizacji. Osiągają świetne wyniki na swoim skrawku, ale nie żyją całą filozofią. Jakże się cieszę i dziękuję Prof. Swieżawskiemu i O. Albertowi, u nich bowiem byłem najdłużej, że wychowali nas na swych zajęciach dla rozwinięcia się przy pomocy filozofii, by potem rozwiniętym umysłem ogarnąć szersze sprawy filozofii i to właśnie samodzielnie, szeroko, uniwersalnie, bez uprzedzeń. Żal mi moich paryskich i torontońskich kolegów, z których wielu, ulegając atmosferze, uczy się dla możliwości tylko zarobkowania. Wyuczają się filozofii i stąd nigdy jej nie opanują. Filozofię zdobywa się zrozumieniem, które przychodzi w codziennej, niepozornej pracy poznawania na serio. A słuchając wykładów tu, w Papieskim Instytucie Miediewistycznym jakże tęsknię do wykładów prof. Swieżawskiego i O. Alberta. Mam już materiał porównawczy. Przez pół roku bywałem na wykładach w Sorbonie i w Instytucie Katolickim w Paryżu, wysłuchałem wykładu profesorów Szkoły Biblijnej w Jerozolimie, jeden wykład na terenie muzeum Rockefellera pośród znalezionych papirusów, tak troskliwie badanych w owym jerozolimskim muzeum, drugi wykład nad morzem Martwym, w odkrytym osiedlu Esseńczyków. Teraz Instytut. Zwiedziłem też poza tym i Szkołę Biblijną i *Angelicum* w Rzymie i *Saulchoir* pod Paryżem. Nie nazwa, opinia dotychczasowa. Wszędzie liczy się człowiek. Myślę, że dobrze trafiłem na tym świecie studiując filozofię na KUL'u. Poszczęściło mi się jednak.

Nie wiem, czy potrafię informować przekonująco i wiernie w taki sposób, by otwierać oczy. Właściwie tu dopiero widzę materializm i ateizm. Nie tylko w Kanadzie, na całym tzw. Zachodzie. Nasz materializm to jest jeszcze doskonałość zakonna. U nas oficjalnie i w pismach pogaństwo się widzi. Na Zachodzie na ogół jest szablon katolicki czy chrześcijański w wyrażaniu i przeżywaniu kultury, ale od dołu, najgłębiej obiegają kulturę właśnie prądy materialistyczne, pogańskie. Tu celem jest tylko zarobkowanie, urządzenie wnętrza domu, urządzenie dla urządzenia. Kwalifikacją człowieka jest jego dochód. Idzie nawet wtedy do parlamentu chociaż nie umie czytać. Religia jest jedną z form rozrywki. Tak w Ameryce. — We Francji zupełny bezruch. Słusznie trzeba aż takich extremów, jak księża robotnicy (byłem w takim środowisku, na spotkaniu, na Mszy św.), by Francję budzić. — Kraje arabskie to jeszcze duchowa pustynia. Mimo to wypatruję tu świętych, przynajmniej owych dziesięciu sprawiedliwych, którzy gdzieś muszą być, skoro wszystkie te kraje jeszcze istnieją. W całej tej sytuacji jakże na wagę złota jest każdy student Wydziału Filozofii z KUL-u, właśnie konkretny umysł, który może nie poddać się temu, co jest kłamliwe.

Mój Boże, tak bym chciał powiedzieć, że nie jesteśmy w kącie świata, że nie jesteśmy wyspą, lecz bardzo tkwimy w środku dziejów. To nie żadna specjalna misja, po prostu każdy człowiek, cokolwiek robi, robi to rzeczywiście społecznie, ze znaczeniem dla wszystkich ludzi, dla całej kultury. Ani więc zachwyt sobą, ani smutek z powodu siebie. Właśnie realizm, właśnie kontakt z całym światem i praca, nasza osobista na seminarium, praca ta właśnie tak bardzo potrzebna — bez przesady — kulturze świata.

Ksiądz sam wybierze z tego listu to, co będzie wypadało powiedzieć Seminarium. Przekazuję bowiem zasadniczo nastrój i obawy, radość i prośby, i nie wiem, czy wszystkie moje słowa są wierne myśli. Przekazać chcę całą prawdę, lecz w taki sposób, by sprawa się nie zbagatelizowała, by mój sposób wyrażania nie obniżył powagi i słuszności stawianych przeze mnie akcentów. O tym myślę pytając, czy będzie wypadało powiedzieć to Seminarium.

Naszymi Seminariami cieszę się. Właściwie człowiek dojrzewa w środowisku. Człowiek musi zawsze być w jakiejś atmosferze. Jakże dobrze, jeżeli to jest atmosfera wychowywania prawości i uczciwości naukowej, w ogóle poważnej nauki. Prośba więc do Koleżanek i Kolegów seminarzystów historii filozofii i metafizyki, prośba o utrzymanie, uratowanie, wytworzenie w seminariach środowiska pracy, poszukiwań, dyskusji. Wielkie sprawy ludzkie dojrzewają w grupie umysłów i ludzie wychodzą z grupy. To tylko Łaska owocuje poza środowiskami, ponieważ Bóg przychodzi tam, gdzie chce. Człowiek w zwykłych, naturalnych sprawach wyrasta z żyznego pola. Nasze seminaryjne pole wciągnięte jest na po-

ziom metod i problematyki, godnych Zachodu, na równi z Zachodem. A jak ważna, sensowna, potrzebna jest filozofia, to widać nie tyle ze stolic, ile z zabłąkanej problematyki kanadyjskiego szkolnictwa, problemu wychowania w Jordanii i Francji, z zagadnień gospodarczych wielkich kapitałów. Filozofia nie jest sama dla siebie, ale czymś, co budzi świat, ożywia, uczy chodzić po trudnych problemach świata. Bez niej jesteśmy na kulach, a wtedy musi przychodzić Chrystus i cudownie uzdrawiać.

Ślę tylko szkic, ale serdeczność i troska usprawiedliwią mnie wobec Księdza

Mieczysław Gogacz

„A JEDNAK BIBLIA MA RACJĘ"

„Księga ksiąg" — Pismo święte, tłumaczone dotąd z pobudek natury religijnej na 1120 języków i narzeczy, jest także nieporównanym podręcznikiem historii, stwierdza dr Werner Keller, autor dzieła *Und die Bibel hat doch Recht* (Düsseldorf, 1955). Popularność tego dzieła wyrażają najlepiej cyfry: w niespełna rok ukazało się osiem wydań, 610.000 egzemplarzy.

Archeologię biblijną, do niedawna najmniej znaną dziedzinę historii starożytnej, wzbogaciły w ostatnich trzydziestu latach zdumiewające materiały, wolno więc obecnie z poczuciem pełnej odpowiedzialności odpowiedzieć sceptykom: tak, Pismo święte jest wiarygodnym źródłem historycznym. Liczne odkrycia nad Tygrysem i Eufratem oraz nad morzami Martwym i Śródziemnym dostarczyły przytłaczającej wprost ilości świadectw biblijnej rzeczywistości, toteż archeolodzy, geologowie, biolodzy, botanicy, ornitololodzy, językoznawcy, astronomowie, a wreszcie i fizycy jądrowi, zdołali z tekstów Biblii wyłuskać fakty historyczne, nie ulegające żadnej wątpliwości.

Z tym ogromnym zasobem wiedzy, dostępnej na ogół tylko fachowcom w postaci sprawozdań z wypraw naukowych: francuskich, angielskich, niemieckich, skandynawskich i amerykańskich, Werner Keller zaznajomił szeroki ogół czytelników. Książka jego, w której zestawia dane naukowe z tekstami Pisma św., jest bogato ilustrowana i zaopatrzona w mapy, skorowidze i bibliografię (do r. 1954 włącznie). Pięćset blisko stron czyta się z niesłabnącym zaciekawieniem. Autor, publicysta naukowy i trochę reporter w typie popularnego przed wojną Antona Zischki, odbył kilka podróży po Bliskim Wschodzie, po czym z niemiecką dokładnością i — jak sam powiada — z cierpliwością detektywa, przewertował liczne archiwa i biblioteki specjalistyczne. Udało mu się powiązać łańcuch faktów, który ciągnie się prawie bez przerwy od epoki Patriarchów po Dzieje Apostolskie; ten materiał historyczny po-

siada tyle dramatycznego napięcia, że przy opracowywaniu go Keller mógł śmiało zrezygnować z pomocy wyobraźni.

Archeolodzy odkopali w Mezopotamii ślady Potopu; zniszczenie Sodomy i Gomory wyjaśnili geologowie, jako katastrofę tektoniczną, której moment przypada na czasy Abrahama; odkryto w Delcie Nilu ruiny miast budowanych przez Izraelitów podczas niewoli u faraonów; językoznawcy stwierdzili, że w opisie ich wyjścia z Egiptu mowa nie tyle o Morzu Czerwonym, ile o morzu sitowia; opatrznościowe dary manny i przepiórek, którymi Izrael żywił się na puszczy, wytłumaczyli botanicy i ornitolodzy; odznaleziono rozwalone mury Jerycha; dokumenty pisma klinowego pochodzące z dwudziestego wieku przed Chr. opisują Harran, ojczyznę Abrahama; w Palestynie odkopano fundamenty stajen, w których król Salomon trzymał swoje stadniny — mityczne bogactwa tego władcy zyskały realną podstawę w odkrytych obecnie na nowo kopalniach miedzi nad Morzem Czerwonym, są tam dotąd ślady olbrzymich pieców hutniczych, czynnych w zamierzchłych czasach. Umiejscowiono państwo królowej Saby w Południowej Arabii. Kolosalne płaskorzeźby w pałacach assyryjskich nad Tygrysem rozpoznano jako ilustrację ataku na biblijne miasto Lachis w Judei (na stojących do dziś murach tej twierdzy widnieją jeszcze ślady assyryjskich pocisków). Wykresy babilońskich astrologów, skontrolowane przez nowożytnych astronomów ustaliły, że gwiazda Betlejemska pojawiła się w konjunkcji planet około r. 7 przed narodzeniem Chrystusa. Oto pobieżny przegląd poruszonych w książce tematów.

Dzieje wypraw odkrywczych na Bliski Wschód sięgają początków naszej ery: panowania Augusta. Jeden z wodzów rzymskich, Aelius Gallus, wyruszył na rozkaz cesarza z dziesięciotysięczną armią na podbój tzw. wówczas „Arabii Szczęśliwej" (dzisiejszego Jemenu); szedł stamtąd wielki eksport ulubionych przez świat starożytny „wonnych korzeni" i innych egzotycznych towarów. Wyprawa ta przepadła jednak w piaskach i spiekocie, nie dotarłszy do celu. Wzmianki o *Felix Arabia* spotykamy u piszącego w latach dziewięćdziesiątych po Chr. Greka Dionizego, następnie w Koranie, po czym mrok zapada nad tą tajemniczą krainą aż do wieku XVIII-go. W połowie tego stulecia wybrała się do Arabii ekspedycja duńska, kierowana przez Niemca, Carsten Niebuhra. Doszedł on do miejscowości San'a 100 km na północ od starodawnej stolicy Marib, którą w sto lat później odkryli Francuz Halévy i Austriak Glazer. Wyruszywszy w przebraniu z Adenu w głąb państwa Jemen, zamkniętego wówczas dla Europejczyków, przeszli oni 300 km przez pozbawione wody pustkowia i dotarli do legendarnego Marib, którego istnienie udowodnili, przyniósłszy z narażeniem życia odciski i kopie napisów. Zbiór zdobytych tam z biegiem czasu źródeł pisanych, pochodzących z XII w. przed Chr., obejmuje dziś około 4.000 dokumentów. Odcyfrowano w nich na-

zwy istniejących niegdyś w Arabii czterech państw: Minäa, Kataban, Hadramaut i Saba. O tym ostatnim państwie, którego królowa odwiedziła Salomona, podają wiadomości również dokumenty assyryjskie a stojące dziś jeszcze dwudziestometrowe mury potężnej tamy na rzece Adhanat świadczą o poziomie, jaki osiągnęła tam ówczesna technika. Dzięki doskonałemu systemowi nawodnienia kraj ten, podobnie jak dzisiaj Holandia, był jednym wielkim ogrodem, kwitnącym przez jakieś 1500 lat. Dopiero w r. 542 po Chr. pękła owa ogromna tama i pustynia zagarnęła miasta i roślinność.

W r. 1928 uczeni niemieccy Rathjens i v. Wissmann odkopali podwaliny świątyni, widzianej po raz pierwszy dwieście lat temu przez Niebuhra, ale dopiero w r. 1951 amerykańska *Foundation for the Study of Man* wyposażyła w olbrzymie środki nową wyprawę naukową; po trudnych pertraktacjach z królem Jemenu, paleontolog Wendell Philips otrzymał pozwolenie na prowadzenie wykopalisk w Marib nad Morzem Czerwonym i odkrył cud architektury starożytnej, tamtejszą świątynię księżyca. Wyniki badań uczonych amerykańskich, dowodzące prymatu królestwa Saby w okresie po r. 1000 przed Chr., pokrywają się z tym, co na ten temat czytamy w biblijnej księdze Królów (Ks. 10, rozdz. 1).

Wiele dyskutuje się obecnie o problemach antysemityzmu — czytelnikowi książki Kellera przychodzi na myśl, że zainteresowanie historią i odwieczną kulturą narodu Żydowskiego potrafiłoby rozładować pewne zastarzałe uprzedzenia lepiej, niż inne wywody.

Jakże ciekawy jest np. rozdział, poświęcony Izraelowi w niewoli babilońskiej. „Budujcie domy a mieszkajcie i sadźcie sady a jedzcie owoce ich" (Jer. 29, 5—7), pisze Jeremiasz z Jerozolimy do starszych, kapłanów, proroków i całego narodu, uprowadzonego przez Nabuchodonozora w r. 587 przed Chr. Autor „Jeremiad" był, okazuje się, człowiekiem praktycznym, a ci Żydzi, którzy zastosowali się do jego rady, wyszli na tym nie najgorzej. Tak np. rodzina niejakiego Murashu, zamiast stać się grupą „Dipisów" owej epoki, stworzyła na uchodźstwie międzynarodowy dom bankowy, znany jeszcze po kilkuset latach, za czasów wszechwładzy Persów na Wschodzie. Dom ten, z siedzibą w Nippur i rozlicznymi filiami na terenie Mezopotamii, prowadził dział ubezpieczeń, kredytu i wynajmu, ruchomości i nieruchomości. Uczeni amerykańscy odkryli niedawno archiwa firmy „Murashu i Synowie", przechowane w ówczesnych *safe'ach* — dużych dzbanach glinianych, szczelnie zalanych asfaltem. Znalezione w nich dokumenty nie uległy zniszczeniu i dostarczają niezliczonych szczegółów dotyczących życia wysiedlonych, ich nazwisk, rodzaju zajęć i stopy życiowej. (W kantorze pana Murashu zjawili się pewnego dnia trzej jubilerzy: „Elil-aha-iddina i Belsunu i Hatin — i przemówili do Elil-nadin-sum, syna Murashu, w ten sposób: „jeśli chodzi o pierścień ze szmaragdem, który zrobiony jest ze złota, to ręczymy

na przeciąg dwudziestu lat, że szmaragd nie wypadnie z oprawy". Jeśliby się to stało przed upływem ustalonego czasu, jubilerzy zobowiązani są wypłacić Elil-nadin-sum'owi 20 min srebrnych odszkodowania. Dokument ten podpisało aż siedem osób, przed imieniem „notariusza" widnieją na glinianej tabliczce trzy odciski paznokci — są to znaki owych trzech „niepiśmiennych" klientów).

O słynnych rękopisach z Qumran napiszemy obszerniej przy innej okazji; tymczasem warto za Kellerem — przypomnieć pokrótce ich dzieje.

Znaleziony przypadkiem w r. 1947 w grocie nad Morzem Martwym rękopis pism proroka Izajasza, pochodzący z I w. przed Chrystusem a więc o 1000 lat starszy niż najdawniejszy znany dotąd tekst, stał się najbardziej sensacyjnym odkryciem archeologicznym naszych czasów. W latach następnych, między 1949 a 1951, Lankaster Harding i O. Roland de Vaux, przeszukując dalsze groty w Qumran, zdobyli ogromną ilość starych rękopisów, m. i. 38 zwojów dziewiętnastu ksiąg Starego Testamentu i bogaty materiał dotyczący żydowskiej sekty Esseńczyków, który do chwili obecnej jest przedmiotem dociekań naukowych. „Zwój Izajasza", długości 7 m, składa się z 17 zszytych arkuszy skóry; zawiera pełny pierwotny tekst w języku hebrajskim proroctw Izajasza, zgodny co do treści, a nawet podziału na 66 rozdziałów, ze wszystkimi późniejszymi redakcjami tego tekstu, drukowanymi po dziś dzień. Spór co do jego autentyczności rozstrzygnął profesor fizyki jądrowej w Chicago, Willard F. Libby, twórca tzw. „kalendarza atomowego", określającego wiek substancji organicznych. Jak wiadomo świat nasz podlega stale bombardowaniu przez promienie kosmiczne, dzięki czemu znajdujący się w powietrzu dwutlenek węgla przemienia się w radioaktywny izotop węgla C 14, wchłaniany przez każdy żyjący organizm, aż do jego śmierci, wraz z oddechem i pożywieniem. Traci on połowę swej radioaktywności w ciągu 5.600 lat. Za pomocą wysoko czułego aparatu Geigera można obliczyć, ile znajdujący się w danej substancji nieożywionej izotop C 14 utracił ze swej promieniotwórczej mocy, a zatem ile lat upłynęło od czasu, kiedy substancja ta po raz ostatni go wchłonęła.

Prof. Libby zbadał resztki płótna, w które był owinięty „Zwój Izajasza", i stwierdził, że len z jakiego było utkane to płótno rósł za czasów Chrystusa, sam dokument zatem był na pewno spisany dawniej. Paleografowie i lingwiści doszli do takiego samego wniosku i orzekli, że zwój pochodzi m. w. z roku 100 przed Chrystusem.

Niezmiernie ciekawe jest także to, co Keller opowiada o pracach archeologicznych pod katedrą św. Piotra w Rzymie i o odnalezieniu grobu św. Piotra — pisał o tym parokrotnie „Tygodnik Powszechny". Przypomnijmy tyle:

Badania archeologiczne tzw. Grot Watykańskich rozpoczęto w zupełnej tajemnicy na wiosnę 1939 r. Cały ten ogromny świat podziemny, bę-

dący wielkim cmentarzem z pierwszego wieku po Chr. odkopano krok za krokiem, z zachowaniem specjalnych ostrożności. Znaleziono tam ozdobne groby z czasów pogańskich, groby starochrześcijańskie, mozaiki z III wieku, a więc starsze od wszystkich dotychczas znanych, wreszcie wspaniałe sarkofagi późniejszych okresów. Przekonano się naocznie, jakie potężne roboty ziemne zostały tu wykonane za czasów Konstantyna, kiedy trzeba było zniwelować wzgórze watykańskie pod budowę pierwszej bazyli. Nie natrafiono wprawdzie na ślady cyrku Nerona (wedle pradawnej tradycji i zapisków martyrologium św. Piotr pochowany został na skraju areny), ale miejsce jego dało się dokładnie oznaczyć dzięki jednemu ze starorzymskich sarkofagów, na którym napis wyraża wolę zmarłego, by pogrzebano go na skraju wspomnianego cyrku.

W ciągu prac okazało się, że centralny punkt bazyliki Konstantyna niewątpliwie znajdował się pod istniejącym obecnie głównym ołtarzem katedry. Kopiąc w tym miejscu do siedmiu metrów w głąb, znaleziono komorę, podobną do małego rzymskiego mauzoleum. Odkryte tu starochrześcijańskie mozaiki przedstawiają: Rybaka z wędką, Dobrego Pasterza i Jonasza w paszczy wieloryba. Na ścianach i na podłodze były tam liczne exwota z I-go i II-go w. z napisem: „św. Piotrze módl się za nami", a także najróżniejsze monety: germańskie gallijskie brytyjskie, z krain alpejskich, naddunajskich, wreszcie ze słowiańskiego Wschodu.

Z wstawionej tu widocznie później części muru wydobyto starą kolumnę, pozostałość owego *„trophaeum"*, które według tradycji zdobiło grób Pierwszego Apostoła. Na koniec w ściennej nyży znaleziono dokładnie dopasowaną do niej glinianą urnę, zawierającą kilka kości ludzkich oraz kawałki szkarłatnego materiału.

Krytyczne badania naukowe, przeprowadzone przez uczonych całego świata, którym rozesłano wydane w 1500 egzemplarzach sprawozdanie z tych prac, pt. *Esploratione sotto la Confessione di S. Pietro in Vaticano*, wykluczają możliwość wszelkiej pomyłki. Dopiero na podstawie uzyskanej w ten sposób pewności, fakt, że odnaleziono grób św. Piotra został podany do wiadomości publicznej.

Jeden z końcowych rozdziałów książki Kellera, zatytułowany „Niech się stanie światłość", omawia kosmogonię biblijną w stosunku do najnowszych badań naukowych. Autor reasumuje go słowami angielskiego profesora, Sir Edmunda Whittakera: „Najróżniejsze obliczenia spotykają się w ostatecznym wniosku, że był czas — między miliardem a dziesięcioma miliardami lat temu — kiedy świat nasz, jeżeli w ogóle był, istniał w sposób najzupełniej odmienny od wszystkiego, co obecnie znamy. Okres ten jest najdalszą granicą wiedzy ludzkiej, możemy go słusznie nazwać okresem stworzenia. Stanowi on tło dla oglądania świata takim, jakim przedstawiają go dane geologiczne, mianowicie pozwala stwierdzić, że każdy istniejący na ziemi organizm miał początek w czasie".

Matylda Osterwina

PROBLEMY ‚AUTOMACJI'

CO TO JEST?

„Automacja", o której tyle się pisze, wcale nie jest czymś nowym. Dążenie do automatyzowania produkcji, czyli zmniejszenia do minimum bezpośredniego udziału człowieka w czynościach wytwarzania narodziło się właściwie razem z tzw. „rewolucją przemysłową". Ona to spowodowała głęboki przewrót w działalności i trybie życia człowieka, a zaczęła się w Anglii już w drugiej połowie XVIII-tego stulecia.

Pierwszym krokiem na drodze do zautomatyzowania przemysłu było zastąpienie pracy mięśni ludzkich energią dostarczaną przez maszyny. Energia chemiczna, zawarta w węglu kamiennym i innych paliwach, energia kinetyczna płynących wód i wiatrów, energia elektryczna, a w ostatnich czasach również energia atomowa, wszystkie zaprzęgnięte zostały do użytecznej pracy na korzyść człowieka. Tę pierwszą przemianę można by nazwać „e n e r g i z a c j ą" przemysłu. Nieomal w tym samym czasie zrodziła się druga tendencja: „m e c h a n i z a c j a" — napędzana siłami natury maszyna zaczęła sama wykonywać nieraz bardzo skomplikowane czynności. Wynalezione w drugiej połowie XVIII wieku mechaniczne przędzalnie i warsztaty tkackie pozwoliły w samej Anglii na 50-ciokrotny wzrost produkcji tkanin bawełnianych tylko w okresie pomiędzy rokiem 1785 a 1850. W 1778 roku wynaleziony został samoczynny regulator maszyny parowej, działający na zasadzie siły odśrodkowej. Było to pierwsze urządzenie reprezentujące trzeci dział automatyzacji: a u t o m a t y c z n ą k o n t r o l ę maszyn. W tej dziedzinie duże postępy osiągnięto dopiero w ostatnich czasach. To samo powiedzieć należy o czwartym problemie „automacji", o a u t o m a t y c z n y m t r a n s p o r c i e surowców i półfabrykatów w toku produkcji. Zagadnienie to nie jest tak proste, jakby się mogło wydawać — oczywiście rozmaite taśmowe czy inne transportery znane są już od dawna, ale po pierwsze nie zawsze eliminują one zupełnie współudział człowieka, a po drugie nie dadzą się zastosować w każdym wypadku. Są maszyny, które wykonują nawet bardzo skomplikowane czynności, ale muszą być zasilane ręcznie. Współudziału człowieka wymaga również zazwyczaj przeniesienie materiałów z jednego rodzaju trakcji na inny oraz składowanie.

Piątym problemem jest a u t o m a t y c z n y m o n t a ż. Każdy kto kiedykolwiek zajrzał np. do wnętrza nowoczesnego aparatu radiowego, zrozumie jakie trudności przedstawia zagadnienie automatycznego zestawienia dziesiątków rozmaitych malutkich kondensatorów, oporów, transformatorów oraz lamp czy tranzystorów i ponadto zlutowania setek połączeń pomiędzy tymi elementarnymi częściami składowymi. A jednak problem ten jest już prawie rozwiązany dzięki technice tzw. „drukowanych dowodów" (*printed circuits*).

Szóstym zagadnieniem jest a u t o m a t y c z n a k o n t r o l a p r o-

dukcji całkowita lub co najmniej częściowa. Jest to zagadnienie, a właściwie cały kompleks zagadnień oczywiście o wiele bardziej skomplikowany, niż problem kontroli pojedyńczej maszyny. Wchodzi tu w grę kontrola jakości surowców, a także towarów wyprodukowanych, dalej kontrola technicznych warunków produkcji, jak temperatura, ciśnienie, wilgotność powietrza czy materiałów itp., dalej kontrola akcji wszystkich maszyn i współdziałania między nimi i wiele jeszcze innych problemów — nowoczesna fabryka jest przecież bardzo złożonym organizmem. Z punktu widzenia technicznego ostatecznym celem automatyzacji jest nieomal utopijna *push-button factory*, to jest fabryka, która byłaby uruchamiana przez naciśnięcie guzika, po czym już sama wykonywała wszystkie czynności: od przyjęcia surowców aż do wysłania gotowych fabrykatów. Ten ideał techników może być prawie że osiągnięty w niektórych działach przemysłu, ale w innych nigdy nawet zbliżyć się do niego nie będzie można i człowiek będzie musiał współdziałać zawsze, w mniejszym lub większym stopniu, w tych procesach produkcyjnych. Specjalnie w tych ostatnich trzech działach automatyzacji, to jest transporcie, montażu i kontroli produkcji został osiągnięty w latach powojennych ogromny postęp — zrobiono naprawdę siedmiomilowy krok ku *push-button factory*. Może dlatego właśnie dała się odczuć potrzeba jakiejś nowej nazwy dla całego tego wielkiego prądu w technice — i oto w Ameryce, w badawczych laboratoriach Forda, ukuto wyraz *automation*, będący skrótem automatyzacji (niestety inaczej nie można tego przełożyć jak na niezbyt ładnie brzmiącą „automację").

Szczególnie frapującym jest rozwój aparatów czy maszyn, które zastępują nie tak jak dawniej tylko mięśnie ludzkie, lecz także i rozum człowieka. Ogólnie powiedzieć można, że zadaniem centralnego systemu nerwowego człowieka (do którego należy też mózg) jest odbieranie od organów zmysłów wiadomości o zdarzeniach zachodzących w otaczającym świecie, ocena tych informacji (dokonywana w szarej korze mózgowej) i wreszcie wydanie takich rozkazów organom wykonawczym ciała, któreby uchyliły możliwe zagrożenie i pozwoliły na pomyślną kontynuację bytowania. Podobnie działają urządzenia kierujące automatycznie przebiegiem produkcji — czułe instrumenty pomiarowe odgrywają rolę organów zmysłów; przesyłają one uzyskane informacje do aparatów, które sprawdzają, czy zasygnalizowany stan rzeczy jest pożądany, to znaczy zgodny z wymogami procesów produkcyjnych; gdy coś jest nie w porządku, do urządzeń bezpośrednio regulujących przebieg produkcji zostają wysłane takie rozkazy, które powodują usunięcie niepożądanych odchyleń od przepisanych warunków produkcji.

Najprostsze przyrządy należące do tej kategorii znane były oczywiście już dawno: wyżej wspomniany regulator maszyny parowej, system dziurkowanych kart zastosowany

przez Jackarda do jego mechanicznego warsztatu tkackiego już w 1807 roku, później termostaty i różne serwomechanizmy elektromechaniczne, hydrauliczne czy pneumatyczne. Jednakże niezaprzeczalny prym na tym polu osiągnęły właśnie w ostatnich czasach rozmaite urządzenia elektronowe, które rozwinęły się głównie z wojennych automatycznych instrumentów celowniczych artylerii przeciwlotniczej oraz z powojennych kierowanych rakiet. Do szczególnie ważnych zalet aparatów elektronowych należy łatwość sprzęgania ich z rozmaitymi instrumentami pomiarowymi, dalej możność bardzo znacznego wzmocnienia odbieranych sygnałów i wreszcie łatwość zastosowania systemu *feed-back* (który polega na tym, że cząstka akcji maszyny jest kierowana do urządzenia kontrolującego, które ocenia na tej podstawie, czy całość akcji maszyny jest utrzymana w pożądanych ramach i usuwa ewentualne odchylenia. W dziedzinie mechaniki zasada *feed-back* znalazła pierwsze zastosowanie właśnie we wspomnianym uprzednio odśrodkowym regulatorze maszyny parowej: część energii obrotowej wytwarzanej przez maszynę jest skierowana na regulator — jeżeli obraca się on za szybko, to automatycznie przymyka zawór doprowadzający parę do maszyny i na odwrót).

Elektronika oddaje wielkie usługi nie tylko w dziedzinie kontroli produkcji — elektronowe maszyny kalkulacyjne (*electronic computers*), zwane często „mózgami elektronowymi" są pomocne także i w p l a n o w a n i u p r o d u k c j i. Używa się ich do obliczania kosztów produkcji lub analizy rozmaitych przesłanek ekonomicznych, takich jak np. sezonowe fluktuacje popytu czy cen rynkowych. Ponadto mogą one wykonywać rozmaite c z y n n o ś c i b i u r o w e. Tak np. *computer* imieniem Leo, pracujący w londyńskich biurach znanej firmy Lyons oblicza tygodniówki dla 7000 pracowników, kontroluje obroty i dochody licznych filii tej firmy, a w wolnych chwilach jeszcze „zarobkuje na boku", wykonując skomplikowane prace rachunkowe dla inych przedsiębiorstw.

Ponieważ maszyny elektronowe mogą również „zapamiętywać" rozmaite informacje, a także działać wg otrzymanych uprzednio instrukcji, obok *push-button factory* może też powstać z czasem *push-button office*.

ZASIĘG AUTOMACJI W CHWILI OBECNEJ

Automacja, jak powiedzieliśmy uprzednio, zrobiła w ostatnich latach ogromne postępy, ale ciągle jeszcze zmiany te określać należy jako ewolucję, a nie rewolucję.

Postępy automacji są oczywiście bardzo różne w rozmaitych działach przemysłu, a także zależą od ogólnego poziomu techniki w różnych krajach, podaży i ceny siły roboczej itd.

Ogólnie powiedzieć można, że prawie zupełnie zautomatyzowane zostały nowoczesne rafinerie ropy naftowej, wiele fabryk chemicznych, przemysł żywności konserwowej. Da-

leko jest posunięta automatyzacja cementowni, cegielni, przemysłu fermentacyjnego, produkcji nawozów sztucznych, mydła, papieru, szkła, materiałów tekstylnych, aparatów telekomunikacyjnych, i części przemysłu metalowego. Przemysł samochodowy, który jeden z pierwszych wszedł na drogę automatyzacji (taśmowy montaż Forda od 1914 roku), osiągnął też wielkie postępy — nowa fabryka Forda w Cleveland jest uważana za najbardziej zautomatyzowaną wytwórnię samochodów w świecie, a zakłady Renaulta pod Paryżem nie wiele jej w tym kierunku ustępują.

W górnictwie możliwości automatyzacji zależą przede wszystkim od rodzaju wydobywanych kopalin, wielkości i głębokości pokładów oraz innych okoliczności. W dużych, regularnych i niegłębokich pokładach węgla kamiennego wydobycie może być zautomatyzowane w wysokim stopniu.

W transporcie, przemyśle drzewnym, odzieżowym, czy w budownictwie okrętowym postęp automatyzacji jest znacznie wolniejszy.

Naturalnym hamulcem zbyt szybkiego rozwoju automatyzacji są względy ekonomiczne. Wszelkie maszyny i urządzenia automatyczne są bardzo kosztowne, a rozporządzalne zapasy kapitałów inwestycyjnych są zawsze mniej lub więcej ograniczone. Automatyzacja opłaca się wtedy, gdy podaż rąk roboczych jest niedostateczna — gdy część przemysłu zostaje zautomatyzowana, pewna ilość robotników zostaje zwolniona i podaż na rynku pracy wzrasta, co z kolei wpływa hamująco na dalsze projekty automatyzacyjne. Wysoki nakład kapitałowy na automatyzację opłacić się może z reguły tylko przy zwiększonej produkcji, a ta wymaga większych rynków zbytu — wzgląd ten skłania do ostrożności. Dla powiększonej produkcji potrzeba więcej surowców i energii — trzeba je mieć zapewnione, zanim poweźmie się decyzję automatyzowania. Wreszcie trzeba mieć sztab wysoko-wykwalifikowanych techników, o co też nie jest łatwo, bo specjalistów automacji jest ciągle jeszcze niewielu.

ZAGADNIENIE CZŁOWIEKA

Gdyby jednak tempo automatyzacji uległo jeszcze dalszemu przyśpieszeniu, to dotychczasowa ewolucja mogłaby zmienić się w drugą „rewolucję przemysłową", która musiałaby spowodować groźne wstrząsy gospodarcze i społeczne. Takiego rozwoju wypadków obawia się szczególnie świat pracy, pamiętając o klęsce bezrobocia, spowodowanej zbyt szybką maszynizacją w początkowym okresie pierwszej „rewolucji przemysłowej" — robotnicy w odruchu rozpaczy niszczyli wtedy maszyny, uważając je za groźnych konkurentów. Ale zbyt szybka automatyzacja byłaby katastrofalna nie tylko dla klasy robotniczej. Sytuację doskonale ilustruje rozmowa jaka miała miejsce między przedstawicielem związków zawodowych, a jednym z dyrektorów Forda. Dyrektor, wskazując na rzędy maszyn automatycznych, zapytał: „Jak zamierzacie ściągać składki związkowe od tych

boys?" Odpowiedź związkowca brzmiała: „A jak wy ich skłonicie do kupowania samochodów?" W rezultacie dyrekcja Forda zawarła ze związkami zawodowymi umowę, mającą na celu zapobieganie ujemnym skutkom zbyt szybkiej automatyzacji.

Rozsądnie wprowadzana automacja powinna jednak przynieść rezultaty dobroczynne pod każdym względem. Wzrost produkcji zautomatyzowanych przemysłów spowoduje rozrost starych, lub nawet powstanie nowych przemysłów pomocniczych, w których znaleźć mogą zatrudnienie robotnicy zwolnieni z fabryk zautomatyzowanych (tak właśnie stało się u początków „rewolucji przemysłowej", która właściwie wywołana została gwałtownym rozrostem jednego tylko przemysłu — tekstylnego, albo na początku XX wieku, gdy powstanie przemysłu samochodowego spowodowało rozwój produkcji benzyny, lakierów celulozowych, rozrost przemysłu gumowego i wielu innych. Stąd też bezrobocie nie powinno przybrać katastrofalnych rozmiarów, choć niewątpliwie wypadki bezrobocia lokalnego i przejściowego będą częste. W takich razach pomoc nieść winno państwo, związki zawodowe, a przede wszystkim — w dobrze zrozumianym interesie własnym — sam przemysł.

Cele automacji z punktu widzenia socjalnego wykraczają oczywiście daleko poza zakres zagadnień technicznych czy ekonomicznych. Ogólnym celem „automacji" powinno być podniesienie całego poziomu życia człowieka. Pojęcie to obejmuje nie tylko bezpośrednie świadczenie ze strony przemysłu, jak wzrost zarobków, (a ściślej mówiąc ich siły nabywczej), skrócenie czasu pracy i polepszenie jej warunków, ale także świadczenia ze strony państwa, których powiększenie oczywiście zależy od wzrostu bogactwa narodowego. Do świadczeń tej kategorii zaliczają się wszelkie ubezpieczenia społeczne, oraz państwowe instytucje oświatowe i kulturalne.

Jest także problem stosunku człowieka do maszyny. I pod tym względem wpływ automacji będzie dodatni. To sama maszynizacja stworzyła w wielu wypadkach tę paradoksalną kombinację maszyny wykonującej całą skomplikowaną „inteligentną" robotę i jej ludzkich niewolników podających jej tylko surowce i odbierających gotowe produkty — automatyczne urządzenia przenoszące i podające maszynom surowce, czy półfabrykaty usuną to dziwaczne niewolnictwo. W ogóle w miarę postępu automacji coraz mniej ludzi będzie brało bezpośredni udział w produkcji, a za to wzrastać będą zespoły utrzymujące maszyny w porządku, lub usuwające uszkodzenia. Taka praca jest odpowiedzialna, wymagająca wyższych kwalifikacji fachowych i bardziej urozmaicona. Można powiedzieć, że dopiero teraz człowiek stanie się panem maszyny.

Ponadto automacja stworzy lepsze warunki dla rozwoju kultury. Kultura zawsze rozwijała się bujniej w społeczeństwach zamożnych i tam, gdzie ludzie mieli dużo wolnego czasu. Oprócz skrócenia godzin pracy

dla ogółu zatrudnionych, można będzie dać młodzieży więcej czasu na naukę zanim zacznie ona pracę zarobkową — to przyczynia się wydatnie do podniesienia ogólnego poziomu wykształcenia.

Tak więc wydaje się, że automacja może nam otworzyć drogę do jakiegoś prawdziwego „złotego wieku" — ten dawny, legendarny, zapewne wcale złotym nie był — oczywiście pod warunkiem, że sam człowiek nie zmarnuje tej możliwości. Natura ludzka często kryje w zanadrzu wcale nie najprzyjemniejsze niespodzianki.

Andrzej Malewski

OBRONA ERY TECHNIKI

Pośród częstych ostatnio głosów, które rozważają pozycję człowieka w świecie współczesnym, stosunek wartości duchowych do gwałtownego rozwoju cywilizacji technicznej, przyszłość nauk humanistycznych itp., a które w przeważającej większości nacechowane są głęboką troską, uderza swą optymistyczną odmiennością artykuł E. N. Andersona, profesora uniwersytetu kalifornijskiego, zamieszczony w wydawanym pod auspicjami UNESCO czasopiśmie „Diogenes" (nr 11/12/56). Artykuł, zatytułowany: „Człowiek a maszyna — Obrona ery techniki", stanowi wręcz apoteozę technokratyzmu, a tonem swym przypomina egzaltację dziewiętnastowiecznych socjalistów utopijnych.

Za podstawę swych rozważań przyjmuje autor dychotomiczny podział całej historii ludzkości na erę industrializacji i erę, która ją poprzedzała, a którą w dosyć uproszczony sposób indentyfikuje z erą rolnictwa. Zasadniczym piętnem owej ery rolnictwa był charakter statyczny życia każdego człowieka, niezależnie od jego przynależności stanowej. Horyzont myślowy przytłaczającej większości społeczeństwa, jaką stanowili ludzie pracujący na roli, był zakreślony granicą ich rodzinnej wsi, a tempo ich pracy było dostosowane do kroku wołu, którego przed sobą popędzali. Ten typ egzystencji oraz pęta najrozmaitszych konwencji społecznych hamowały rozwój osobowości człowieka.

Do pojęcia osobowości przywiązuje autor szczególne znaczenie. Określa ją jako „produkt świadomej umiejętności i wysiłku, skierowanych na możność swobodnego kształtowania swego życia". Koniecznym warunkiem jej rozwoju jest istnienie takich okoliczności i szans, któreby umożliwiły człowiekowi „spośród wielu możliwych dróg wybrać drogę, jego zdaniem, najlepiej pozwalającą mu rozwijać swe zdolności wrodzone i właściwości nabyte w ramach jego specyficznej konstytucji cielesnej". Otóż, zdaniem autora, dopiero era techniki daje każdemu człowiekowi możność pełnego rozwoju jego osobowości, stwarza warunki rozkwitu

takiego typu humanizmu, „o jakim śnili filozofowie".

W tym miejscu jednakże następuje pewne skomplikowanie zagadnienia, polegające na pomieszaniu sfery bytu i sfery powinności. Z wywodów autora wynika mianowicie raz, że epoka nasza implikuje sama przez się rozwój pewnych pozytywnych cech ludzkiego charakteru, innym znów razem, że raczej nakłada ona na człowieka obowiązek rozwoju tych cech, jeśli ma on sprostać stworzonym przez nią warunkom życia. „Każdy winien starać się o pełny rozkwit swych wrodzonych zdolności, w przeciwnym razie odwieczne tryby historii pochłoną nas znowu, a kultura nasza utonie w nowej erze ciemności". Podstawą optymizmu jest zatem nie przekonanie o obiektywnie działających prawach socjologicznych, lecz wiara w poczucie odpowiedzialności człowieka za losy swoje i świata.

A oto najważniejsze cechy osobowości ludzkiej, których rozwojowi sprzyja (albo też których rozwinięcia domaga się?) epoka współczesna: „...człowiek musi rozporządzać wysoką inteligencją i bogatą wyobraźnią; musi mieć poczucie solidarności i odpowiedzialności; musi posiadać inicjatywę i być gotowym do podejmowania ryzyka; musi być roztropny, mądry i pełen szacunku dla drugiego człowieka; musi umieć planować i realizować plany; musi mieć pewność siebie, a jednocześnie właściwe poczucie zależności od innych; musi mieć zaufanie do siebie i bliźnich oraz odwagę, by spełnić przypadającą mu rolę w ramach dynamicznego porządku społecznego; musi wreszcie pielęgnować swe wrodzone poczucie piękna. Jednym słowem musi zjednoczyć w sobie wszystkie atrybuty, istotne dla dalszego rozwoju społeczeństwa, w których żyje, musi stać się uosobieniem cech, stanowiących wspólny kapitał tego społeczeństwa".

W dalszym ciągu autor stara się uzasadnić poszczególne tezy.

Tak np. wykształcenie i inteligencja są niezbędne człowiekowi naszej doby, ponieważ „maszyna, podobnie jak książka, stanowi naczynie, w którym zgromadzone jest doświadczenie i wiedza; kto się nią posługuje, musi coś o niej wiedzieć, inaczej bowiem zniszczy ją lub wyrządzi szkodę sobie samemu".

Podział pracy, powiązania społeczne najrozmaitszego rodzaju stwarzają konieczność wykształcenia umiejętności obcowania z ludźmi. „Kto sobie uświadomi liczbę ludzi, z którymi codziennie bezpośrednio lub pośrednio... sam wchodzi w kontakt i porówna ją ze stosunkami doby ubiegłej, zrozumie, dlaczego instytucje naszego współczesnego życia nastawione są na budzenie i kultywowanie takich uczuć, jak wzajemne zrozumienie i szacunek między ludźmi. Popyt, jakim cieszą się książki, traktujące o formach towarzyskich, o sposobach zyskiwania przyjaciół, zawierania umów handlowych oraz o sztuce kierowania ludźmi i obchodzenia się z nimi — świadczy o wielkich wysiłkach, jakie wszyscy podejmują, by stosunki między człowiekiem a człowiekiem i między poszczególnymi

grupami ludzi zorganizować w sposób jak najpomyślniejszy".

Pewność siebie i poczucie zależności od innych: „Ponieważ tempo życia dyktowane jest przez maszynę, przeto także człowiek musi myśleć i działać w odpowiedni sposób. On to trzyma w swym ręku cały mechanizm maszyny i społeczeństwa i musi być zdolny do odpowiedzialnej interwencji, jeśli mechanizm ten odmówi posłuszeństwa... Życie zbyt wielu ludzi zależy od uporządkowanego biegu procesu pracy i jego udoskonalenia, by ktokolwiek mógł się uchylać od nałożonych na siebie lub nawet wyraźnie nie nałożonych obowiązków".

To ogólne poczucie odpowiedzialności pociąga za sobą „wzmożenie zaufania do siebie i innych, to zaś z kolei jest przyczyną optymistycznej postawy społeczeństwa demokratycznego. Nasza dynamiczna kultura wykorzystała energię milionów wolnych ludzi; otwarła przed nimi nowe horyzonty i wzbudziła w nich przekonanie, że własnym wysiłkiem i z pomocą innych (do której mają prawo i której są pewni) mogą przenieść dynamikę maszyny na stosunki gospodarcze, politykę, wychowanie i naukę, i że w ramach tego, czego potrafią dokonać sami i czym ich obdarzy fortuna, osiągną pożądane rezultaty".

Na uwagę zasługują poglądy autora w przedmiocie stosunku techniki do estetyki. „Czy maszyna zburzyła nasz intymny stosunek do przyrody? Wydaje się, że jest wręcz przeciwnie. Ludzie mają dzisiaj o wiele więcej możliwości i wolnego czasu, by móc rozkoszować się przyrodą. Pracowity oracz dawnych czasów rzadko tylko mógł nawiązać przyjacielski kontakt z przyrodą, zbyt był bowiem pochłonięty swą pracą. Współczesny emancypowany jego potomek może w ciągu kilku godzin lub nawet minut znaleźć się na wsi lub w głębi lasu i podziwiać piękno założonego przez państwo parku naturalnego. Nowe piękno maszyny może porównywać z naturą: ostre linie, przejrzyste proporcje i zimne płaszczyzny, które są jego dziełem — z rozrzutnym przepychem przyrody ożywionej i nieożywionej".

W dalszym ciągu autor polemizuje z rozpowszechnionym poglądem, jakoby gwałtowne tempo rozwoju techniki pociągało za sobą zmaterializowanie życia, zepchnięcie osoby ludzkiej na pozycję podrzędną. Zdaniem jego ostatecznym suwerenem świata pozostaje zawsze człowiek i on dyktuje tempo maszyny. Ogromny rozwój w ostatnich czasach takich dyscyplin, jak medycyna i psychologia, świadczy też o tym, że w centrum zainteresowania naszych czasów stoi ostatecznie człowiek.

Epokę nadchodzącą nazywa autor „cywilizacją obfitości". Przewiduje w niej ogromny wzrost dóbr materialnych, a co za tym idzie poziomu życiowego, wynikającego z niego pomnożenia rodzajów usług, tym samym zaś zróżnicowanie społecznego podziału pracy, pogłębienie specjalizacji, położenie większego jeszcze nacisku na wykształcenie i wychowanie. Wszystko to jednak nie będzie bynajmniej związane z hegemonią wartości materialnych. „Ponieważ

w człowieku odbywa się proces dojrzewania, ponieważ człowiek porównuje siebie z innymi i ocenia siebie w zestawieniu z nimi, przeto wyżej, niż zadowolenie swych banalnych potrzeb materialnych, stawia odróżnienie siebie od innych ludzi przy pomocy środków bardziej subtelnych. Ogólna obfitość dóbr powinna mu dać możliwość kształcenia swego smaku. Będzie się chciał różnić od innych przedmiotami sztuki, które posiada, książkami, które czyta, muzyką, której słucha, a może także właściwą sobie, szczególną metodą swej twórczej pracy".

Artykuł swój kończy Anderson wzruszająco — lecz i groźnie — naiwnym hymnem „perfektybilistycznym", w którym opiewa wizję świetlanej przyszłości:

„Duch prawdziwego współzawodnictwa będzie pobudzał ambicję człowieka do coraz nowych osiągnięć... Rozsądek i panowanie nad sobą stworzą wzajemne zrozumienie i szacunek dla drugiego człowieka. Pewien stopień ascezy i wysiłku będzie potrzebny jako bodziec dla krytyki i samodzielnej pracy zarówno w dziedzinie sztuki, jak i w dziedzinie materialnej. Nigdy jednak przedmiotem wysiłków nie będą przyziemne zachcianki, lecz dążenie do coraz wyższych i nowych celów... Pierwiastki mistyczne będą w dalszym ciągu zapładniać wyobraźnię człowieka i podsycać w nim szlachetne ambicje; w stworzonym przez człowieka świecie nie będą natomiast służyć pomniejszaniu ludzkiej osobowości lub usprawiedliwianiu krwawych ofiar na rzecz okrutnych bóstw oraz dzikich obrządków samounicestwienia. Zło nie zniknie wprawdzie całkowicie ze świata, tam jednak, gdzie dojdzie ono do głosu, nie będziemy zdani — jak dawniej — na tolerowanie go lub przeciwstawianie mu przemocy, państwo bowiem postawi do naszej dyspozycji środki, które pozwolą szybko skierować złoczyńcę ponownie na właściwe tory. Odrzucamy wszelkie koncepcje, które chcą widzieć w człowieku istotę złą i głupią, i trwamy niezłomnie w naszym optymizmie, który nam mówi, że człowiek potrafi opanować i uszlachetnić naturę — także swoją własną. Będziemy niezmordowanie pracować nad tym, aby każdy człowiek znalazł się w takim położeniu, by mógł realizować dla siebie najwspanialszy ideał ludzki, jaki przed jego oczyma stawia bogata przeszłość i dynamiczna współczesność".

Juliusz Zychowicz

PASJONUJĄCA BIOGRAFIA

»XXX-lecie ,Wiadomości'«, książka, która ukazała się niedawno w Londynie, w trzy lata po przedziwnym jubileuszu trzech pism („Wiadomości Literackich", „Wiadomości Polskich" i „Wiadomości") wydawanych przez Mieczysława Grydzewskiego — jest dziełem jedyne-

go w swoim rodzaju sentymentu. Właśnie: sentymentu — pierwiastka, zdawałoby się, nie do pogodzenia z czcigodną i nudną atmosferą, jaka zwykła u nas otaczać jubileusze instytucji zasłużonych i cennych dla społeczeństwa. Zdawałoby się ponadto, że właśnie na emigracji, ze szczególną pieczołowitością i... pedanterią zbierającej pamiątki przeszłości, jubileusz pisma tak reprezentatywnego dla kultury dwudziestolecia i polskiego wychodźstwa intelektualnego w czasie wojny i po roku 1945, jakim były kolejno „Wiadomości Literackie", „Wiadomości Polskie" i „Wiadomości" — to znakomita okazja do historiozoficznych uogólnień, apostrof, może i do ujawnienia urazów czy pretensji.

Tymczasem »XXX-lecie ‚Wiadomości'« jest przedziwną biografią, której trzydziestu pięciu autorów (tylu bowiem do uczczenia pisma, a szczególnie jego pieczołowitego i oddanego rodzica, Mieczysława Grydzewskiego, nakłonił Tymon Terlecki) zapomniało jakby zupełnie o istnieniu tak chętnie przecież używanych, z racji rocznicowych obchodów, atramentów pisarskich, jak żółć, kwasy i przeróżne wydzieliny wątroby. Ich przemówienia i wspomnienia — pisane czasem w obcym języku, często na marginesie (jak najbardziej dosłownie pojętym!) jubileuszowego tematu, a zawsze z dużą dozą osobistego, emocjonalnego zaangażowania się w problem — są niecodziennym dokumentem serdecznych związków, łączących ludzi różnych pokoleń, światopoglądów, temperamentów i gustów pisarskich, z jednym i tym samym (mimo trzech różnych tytułów) pismem, którego rękojmią niezmienności pozostał w ciągu tych trzydziestu lat właśnie Grydzewski. W tym jubileuszowym toaście biorą się zatem pod rękę politycy i literaci, poeci i tłumacze, socjaliści i liberałowie, księża i ateusze, by wypić za zdrowie bohatera owych trzydziestu lat, sprzyjającego i odpowiadającego każdemu z nich na inny sposób, lecz zawsze głęboko zapadającego w pamięć, wyobraźnię i serce wszystkich czytelników i współpracowników potrójnego organu Mieczysława Grydzewskiego.

Obok bowiem zadrukowanych kolumn „Wiadomości Literackich", „Wiadomości Polskich" i „Wiadomości" — drugi jeszcze motyw wiąże ów różnobarwny bukiet wspomnień: postać Mieczysława Grydzewskiego. O utożsamiającym się z „Wiadomościami" „Grydzu" piszą jego przyjaciele i współpracownicy różnie: serdecznie, kpiąco, czasem nawet zgryźliwie — lecz nie zapominają o nim nigdy. I słusznie — kto wie bowiem, czy właśnie heroiczna w swojej skromności (bo zlewająca się niemal zupełnie z życiorysem pisma) biografia Grydzewskiego nie jest najlepszym kluczem do zrozumienia wręcz wyjątkowej roli, jaką odegrały potrójne „Wiadomości" w dziejach naszej kultury ostatnich lat trzydziestu. Fakt przyprawiający niemal o pomieszanie zmysłów czytelnika, wychowanego na naszych powojennych periodykach literackich: czasopismo o nieposzlakowanym liberalizmie, drukujące na jednej kolumnie obok siebie

lewicowców, i sanatorów, katolików i libertynów, postępowców i reakcjonistów — i mimo to zachowujące jedyny w swojej oryginalności profil, któremu nawet najzagorzalsi wrogowie „Wiadomości Literackich" nie mogli zarzucić jałowego eklektyzmu i bezdusznego oportunizmu. Zapewne, co podkreśla wielu współautorów omawianej publikacji, nielada motorem, popychającym Grydzewskiego do tego karkołomnego *à la longue* eksperymentu, była jego zgoła sportowa ambicja zamieszczania na łamach „Wiadomości" możliwie najszerszego wachlarza nazwisk, konceptów, poglądów. Ale w tym turnieju z tak wrodzonymi, zwłaszcza inteligencji polskiej, dyspozycjami, jak: schematyzm, partykularyzm i klikarski szowinizm, tkwiła myśl głębsza, chęć skonstruowania (wybaczcie oklepaną formułkę!) płaszczyzny porozumiewawczej, na której mogliby się spotykać i potykać intelektualiści różnych obozów, jednako zagorzali i zapamiętali w drapaniu się na szklaną górę ogólnoludzkich imponderabiliów: prawdy, dobra, piękna. Myśl nie nowa? — zapewne; eksperyment często ponawiany? — oczywiście; gdy się jednak zważy, że tę myśl i ten eksperyment kultywował Grydzewski przez lat trzydzieści, winniśmy mu niekłamany podziw, a kto wie czy nie i (nadany po raz pierwszy przez Kisielewskiego Irzykowskiemu) tytuł klerka heroicznego...

Wartość omawianej publikacji nie wyczerpuje się jednak tylko w zaletach pięknego *homagium*, złożonego potrójnym „Wiadomościom" i ich jedynemu (w swoim rodzaju) twórcy. Ta pięknie wydana książeczka (wspomnijmy tych, którym winniśmy za to wdzięczność: Adama Kossowskiego i londyńską Oficynę Poetów i Malarzy) jest zdumiewającym skarbcem wiadomości o polskim dwudziestoleciu w przekroju przede wszystkim literackim i kulturalnym, lecz i często ideowym, politycznym, społecznym. Utarła się u nas opinia o „Wiadomościach Literackich" jako o piśmie odbijającym na tle naszych czasów międzywojennych szczególnie swoją ekskluzywnością, specyficznością, inteligenckością — otóż zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy tego poglądu znajdą w omawianym tomiku wiele materiału dowodowego dla swoich tez. Pisał swego czasu Kisielewski o różnorodności i bogactwie literatury i kultury dwudziestolecia; właśnie tego typu twierdzenia znajdą w publikacji „Wiadomości" (książka ukazała się wszak ich nakładem) o „Wiadomościach" bardo silne i bote zaplecze, w którym prawda miesza się z koloryzatorstwem, a anegdota — z faktem historycznym. Nie wyobrażam sobie jakiejkolwiek pracy polonistycznej z dwudziestolecia bez uwzględnienia tej książki, której lektura jest jeszcze bardziej nieodzowna przy studiowaniu wszelkiego typu zagadnień naszej współczesnej emigracji intelektualnej.

Czy zatem należy uznać »XXX-lecie ,Wiadomości'« za doskonały i niekazitelny paradygmat biografii czasopiśmienniczej? No, nie bardzo. Szczerze powiedziawszy denerwowała mnie w tej książce chyba nieprzypadkowa, bo powtarzająca się u wszystkich współautorów obojętność

dla współpracowników „Wiadomości Literackich" przebywających w kraju, której przełamaniem są co najwyżej zgryźliwe wycieczki w stronę Słonimskiego i Iwaszkiewicza. Cóż, tutaj nie potrafiono jakoś zdobyć się na wielkoduszność — a może po prostu spróbowano w ten sposób ominąć okazję do szczególnie bolesnych zadraśnięć i tak żywo pulsującej w tomiku nostalgii i tęsknoty za krajem. Zarażony wygodnictwem historyk literatury powitałby też z chęcią bardziej szczegółowe (oprócz wykazu numerów specjalnych i pisarzy nagrodzonych) informacje bibliograficzne o „Wiadomościach Literackich", których dotąd jeszcze (czekając na przygotowywane przez IBL opracowanie) musi szukać w przedwojennej monografii Ćwiklińskiej — nie mówiąc już o niemal całkowicie dlań niedostępnych kompletach londyńskich „Wiadomości Polskich" i „Wiadomości". Mimo jednak owych (łatwych przynajmniej w części do usunięcia) mankamentów »XXX-lecia ‚Wiadomości'« — na rzetelną wdzięczność czytelników zasłużyłoby sobie to wydawnictwo krajowe, któreby udostępniło im tę publikację w godziwym nakładzie!

Zbigniew Pędziński

PRZEGLĄD KRAJOWEJ PRASY KATOLICKIEJ

„ATENEUM KAPŁAŃSKIE" PO ROKU

Wprowadzeniem do wznowionego po kilkuletnim milczeniu „Ateneum Kapłańskiego" są dwa listy do Redakcji: Prymasa Polski i Biskupa Włocławskiego [1]).

Prymas Polski wskazuje na pięćdziesięcioletnią tradycję pisma (założone zostało w r. 1909), które „torowało drogę polskiej nauce teologicznej, umiało wiązać ją z aktualnymi potrzebami życia religijnego i utrzymywało żywą łączność z nauką teologiczną całego świata". — Biskup Włocławski mówi o zadaniach na dzisiaj: otwierać „dostęp do powszechnej myśli Kościoła", a naświetlając „trafnie niejedno zagadnienie wysuwane przez dzisiejsze życie polskie", ukazywać jej wieczną młodość.

„Ateneum" nie zmieniło więc swej linii. Zmieniło natomiast nieco sposób jej realizowania. Pierwszą zmianą „jest przyjęcie zasady t e m a t y c z n e j j e d n o l i t o ś c i poszczególnych zeszytów pisma", a w związku z tym, celem poszerzenia ich objętości, przejście z miesięcznika na dwumiesięcznik. Drugą zmianą jest „zorientowanie w kierunku p o p u l a r y z a c j i", wypływające z troski „o możliwie największą przystępność formy wydawniczej".

Obie zmiany są właściwie podniesieniem wymagań stawianych pismu i nie ułatwiają pracy Redakcji. Popularyzacja żąda bowiem zupełnie

1) „Ateneum Kapłańskie", czasopismo teologiczne, Włocławek — Seminarium Duchowne, rok 49 (1957), t. 1: zeszyt 1, 2, 3; t. 2: zeszyt 1, 2, 3, s. 480 + 480.

niepopularnej znajomości przedmiotu, o którym się mówi, wymaga też bardzo umiejętnego operowania językiem, którym się mówi, a tematyczna jednolitość każdego zeszytu żąda (na co zwraca uwagę ks. bp A. Pawłowski) „grona doborowych współpracowników", i to licznych, zdolnych do wszechstronnego naświetlania różnych zagadnień". —

Czytając sześć zeszytów Ateneum Kapłańskiego z r. 1957, można dostrzec żmudny wysiłek Redakcji, by odpowiedzieć na postawione sobie, a nie tyle przez siebie, co przez zrozumiane potrzeby społeczne, zadanie. Wysiłek dania pismu nowego „stylu".

1.

Potrzebami społecznymi, które podyktowały zmianę formy wydawniczej „Ateneum" są przede wszystkim Jasnogórskie Śluby Narodu, których wprowadzenie w czyn ma być przygotowaniem na tysiąclecie chrześcijaństwa w Polsce. „Ateneum" chce służyć całemu duchowieństwu, a także katolikom świeckim wyjaśnianiem treści i programu Ślubów. Tym samym określony zostaje dobór tematów poszczególnych zeszytów pisma.

Pierwsze trzy zeszyty stanowią jakby przygotowanie. Ich tytuły brzmią: „Królowa Polski" (1) i „Naród wierny Bogu" (2, 3). Trzy następne są już związane z konkretnymi postanowieniami, zawartymi w Ślubach. Przyrzekliśmy „strzec w każdej duszy polskiej daru łaski" i „stanąć na straży budzącego się życia". Przyrzekliśmy „wierność Bogu". Toteż zeszyt pierwszy mówi o „Życiu łaski", drugi — o „Darze życia", trzeci — o „Służbie Bożej", która jest naszym zasadniczym obowiązkiem wobec Boga.

Wewnętrzna spoistość każdego zeszytu, stopień, w jakim odpowiadają one swoim tytułom, są różne. — Bardzo jednolity jest zeszyt o „Darze życia", co nie przeszkadza wszechstronności w ujęciu zagadnienia rodzicielstwa i występków przeciw niemu, przede wszystkim niszczenia ciąży. Mniej jednolity jest zeszyt poświęcony „Służbie Bożej". Po tytule można by się spodziewać zagadnienia liturgii — i taki wydaje się zamiar Redakcji. Poszczególne artykuły, choć niewątpliwie cenne, wychodzą jednak daleko poza te ramy.

Jest zresztą zrozumiałe, że określony temat zeszytu nie może być ramą zbyt sztywną. Nie pozwalają na to nie tylko sprawy aktualne domagające się omówienia, „poza kolejką", ale także wieloraki punkt widzenia każdego zagadnienia: teologiczny, socjologiczny, psychologiczny... i różny sposób jego ujęcia: teoretyczny i praktyczny, rozprawą, kroniką, recenzją, nawet wspomnieniem. — Redakcja starała się przez jakiś czas tłumaczyć z zamieszczania każdego artykułu i zszywać je we wstępie do danego zeszytu w całość z jego tematem (z. 1—3 t. 54). Niekiedy tytuły artykułów budziły podejrzenia o lekkie „naciągnięcie" ich do szerokości tytułu ogólnego. Np. w zeszycie: Naród wierny Bogu — „Wierność katolicka Warsza-

wy stanisławowskiej". Albo w zeszycie: Życie łaski — „Chłopiec, który umiał żyć łaską!" Tym bardziej, że z tej właśnie, doskonale napisanej biografii św. Dominika Savio wynika, iż życie łaską było charakterystyczne dla ogółu wychowanków księdza Bosko. — Ale w ostatnich zeszytach wstępnego „zszywania" artykułów i „naciągania" tytułów ani śladu. Owszem, w zeszycie o „Darze życia" dobre wprowadzenie redaktorskie, będące postawieniem zagadnienia. — Te szczegóły, niewielkiej zresztą wagi, pozwalają nam docenić świadome staranie Redakcji o nowy, zamierzony styl pisma. I każą wyciągnąć wniosek, że jednolitość jest dziełem sztuki: każda część musi tłumaczyć sama swój stosunek do całości. Rola Redakcji leży głębiej: trafnie określić całość i mieć bogaty zasób części w swej tece.

Przy okazji: wydane w ubiegłym roku dwa tomy „Ateneum" przynoszą wiele cennego materiału z nauczania Papieża Piusa XII. Czynią to w trzech formach: bądź to dając jakieś dokumenty o całości, np. encyklikę o św. Andrzeju Boboli (t. 55 z. 1), bądź to dając wybór wypowiedzi Ojca św. na dany temat, np. o wierności (t. 54 z. 3), o pracy pielęgniarskiej (t. 55 z. 2), bądź wreszcie w formie kroniki działalności papieskiej (t. 54 z. 3; t. 55 z. 2). Bardzo cenne pozycje!

Pozostając jeszcze przy działach luźniej związanych z tematem zasadniczym poszczególnych zeszytów: ciekawe sprawozdania St. Wąsowicza z pielgrzymki lekarzy na Jasną Górę (t. 54 z. 1), O. Fr. Małaczyńskiego z międzynarodowego Kongresu Duszpasterstwa Liturgicznego (t. 54 z. 2). Oba sprawozdania cenne ze względu na informacje nie tylko o fakcie, odbytych spotkań i tytułach wygłoszonych w czasie ich trwania referatów, ale i o kryjącej się za tym treści.

Podana w czterech zeszytach bibliografia ważniejszych powojennych, obcych wydawnictw, spełnia pożyteczną rolę i jest zawsze „na temat": bibliografia maryjna (t. 54 z. 1), wierność — Bóg — Kościół (z. 2), łaska — życie chrześcijańskie, jego rozwój, stany i stopnie (t. 55 z. 1) oraz liturgia i życie liturgiczne (z. 3).

2.

Odnajdywania pisarskiej formy, odpowiadającej wymaganiom wysokiej popularyzacji, dokonuje „Ateneum Kapłańskie" w bardzo szerokim wachlarzu. Od artykułów ściśle naukowych, aż po pamiętniki. Niełatwo wyodrębnić typy występujących form, a zapewne jako jedną z zasad nowego stylu pisma, przyjęto słusznie właśnie ich wielość. Spróbujmy jednak, mimo koniecznych uproszczeń, jakiegoś „wytypowania".

Dwie prace ks. J. Obłąka: „Pani Ziemi Warmińskiej" (t. 54 z. 1) i „Kościół na Warmii w okresie »Kulturkampfu«" (z. 2). Monografie o ściśle sprecyzowanym i nieprzekroczonym temacie, a mogące być zarazem ilustracją i wskazaniem szerszych procesów, np. wpływu określonego kultu na świadomość narodową. Prace o wartości naukowej, źródłowe, a zarazem w doborze tematu i w języku przystępne dla każdego. Dzięki swej

konkretności, operowaniu faktami historycznymi, dla bardzo wielu na pewno ciekawe. — Tego samego typu jest artykuł O. J. Wojnowskiego CSSR: „Wierność katolicka Warszawy stanisławowskiej" (t. 54 z. 3), a z innych dziedzin J. M. Święcickiego „Z historiozofii ks. Markiewicza" (tamże), ks. K. Wojtyły „Ewangeliczna zasada naśladowania" (t. 55 z. 1).

Do tego typu prac nie można jednak zaliczyć artykułu ks. B. Kumora „Pokuta kościelna w starożytności chrześcijańskiej" (t. 54 z. 2), ani ks. W. Urbana „Z dziejów duszpasterstwa liturgicznego" (t. 55 z. 3). Pierwszy omawia świadectwo św. Dionizego z Aleksandrii (III w.) na temat sakramentu Pokuty, drugi troskę bpa Nowaka (XV w) o liturgiczne życie w diecezji wrocławskiej. Oba artykuły mają charakter bardzo „specjalistycznych" opracowań naukowych (streszczenia rozpraw?), nie budzących dość powszechnego zainteresowania i nie otwartych na szerszą problematykę, a stąd wątpliwość, czy, skądinąd wartościowe, leżą w popularyzatorskim stylu „Ateneum". — Leżą w nim na pewno naukowe sprawozdania, np. ks. Cz. Bartnika „Przegląd głównych zagadnień współczesnej katolickiej teologii historii" (t. 54 z. 2), czy O. B. Przybylskiego bibliograficzny szkic o kapłaństwie wiernych (t. 55 z. 3). Także sprawozdanie ks. J. Piwowarczyka, który omawia wskazania duszpasterskie episkopatu francuskiego (tamże), wydane w formie broszury w r. 1954, a dokładniej jedno tylko z poruszonych tam zagadnień, „przydział owoców przedsiębiorstwa".

Na granicy drugiego typu artykułów opublikowanych w ubiegłym roku w „Ateneum" stoi praca O. A. Jankowskiego OSB pt.: „Łaska dziecięctwa bożego chrześcijan w teologii św. Jana" (t. 55 z. 1). Znajdzie w niej wiele ciekawego teolog-specjalista, a jednocześnie nie pozbawiona jest ona całościowego, syntetycznego ujęcia. W granicach zaś tego „typu" mieści się zarówno artykuł teologiczny ks. F. Mantheya („Naród w Kościele powszechnym" t. 54 z. 2 i 3), ks. W. Granata („Życie katolickie" t. 55 z. 1), jak i historyczno-socjologiczne rozważania A. Piotrowskiego czy L. Skoczylasa („Apostolstwo polskiej kultury rodzinnej" i „Polskie szkolnictwo religijne", oba w t. 54 z. 2) — jak wreszcie artykuły z dziedziny psychologii N. Han-Ilgiewicz „Wychowanie instynktu rodzicielskiego", ks. L. Mońko TJ. „Z psychologii praktyk antykoncepcyjnych" (oba w t. 55 z. 2).

Poza ujęciem syntetycznym cechuje te artykuły wybór ważnego, niekiedy podstawowego, a aktualnego tematu, język zaś utrzymywany jest w pobliżu czy nawet w samym rygorze naukowym.

Na ten rodzaj pracy czyhają dwa niebezpieczeństwa: przeładowanie treści i niedostateczne jej uzasadnienie. Jeżeli artykuł O. A. Jankowskiego wymieniliśmy tu przed innymi, to dlatego, że znalazł się poza zasięgiem tych niebezpieczeństw.

Świetną publicystykę — i tu znów chwytamy „typ" — daje ks. St. Olejnik i W. Majdański. — Pierwszy

omawia zagadnienie etyki oderwanej od religii („Czy etyka bez Boga?" t. 54 z. 2), drugi sprawę dzietności i neomaltuzjanizmu („Perspektywy problemu świadomego dawania życia" t. 55 z. 2). — Tematy więc aktualne, nastawione polemicznie. Uzasadnienie w pełni przekonujące, język żywy, odpowiadający ujęciu tematu, co jest szczególnie w tym wypadku ważne.

Podobny charakter ma artykuł ks. J. Rostworowskiego TJ., „Wyznawca czy Męczennik?" (t. 54 z. 3). Czcigodny Autor dowodzi nie tylko argumentami ale głębokim, gorącym przekonaniem, że O. Kolbe, którego proces beatyfikacyjny został rozpoczęty, powinien być uznany za Męczennika.

Odstępując od stosowanych dotąd kryteriów zaliczmy cały szereg zróżnicowanych zresztą między sobą artykułów, do typu „księżego", co ma oznaczać: interesujący prawie wyłącznie księży. — Są tu i sprawy teoretyczne: dwa artykuły na temat metody nauczania o łasce, których szczególnie profesorowie teologii nie pominą (ks. W. Miziołka i ks. W. Granata, oba w t. 55 z. 1). Jest i praktyka duszpasterska: doświadczenia ks. F. Machaya (t. 54 z. 1), ks. M. Rękasa (t. 55 z. 1) i innych; omówienie instrukcji kościelnych, np. dotyczących liturgii W. Tygodnia (O. Małaczyński OSB), postępowania spowiednika (ks. K. Majdański, obie prace w t. 54 z. 2) itp.

Wreszcie typ „literacki". Pamiętniki ks. F. Machaya z początków jego pracy kapłańskiej („Kartki z pamiętnika" t. 54 z. 2, t. 55 z. 1 i 2), rozpoczętej w r. 1912, ciekawe zresztą nie tyle z punktu literackiego, co psychologicznego i socjologicznego. Biografia ks. K. Antoniewicza TJ (z teki pośmiertnej ks. J. Poplatka TJ, t. 55 z. 3), zdolna ukazać drogi Opatrzności Bożej w ludzkim, pełnym cierpienia życiu i św. Dominika Savio (pióra ks. J. Strusa SDB, t. 55 z. 1), piętnastoletniego Świętego, kanonizowanego parę lat temu (1954).

Przystępność pisanego słowa, zapewnienie mu szerszego kręgu odbiorców rozstrzyga się u samego korzenia pracy: w wyborze tematu i ustaleniu określonego podejścia do niego. Jest czymś organicznym, wewnętrznym, nie niszczy jednolitości, czystości „typu" dzieła. Nie polega zaś przystępność na „zmieszaniu" ze sobą, jakby od zewnątrz różnych „typów", różnych „gatunków literackich".

Taki wniosek nasuwa się, gdy z przedstawionymi wyżej artykułami porównujemy bogatą w erudycję, ale niezbyt szczęśliwą próbę jakiegoś typu „mieszanego", przedstawioną przez ks. A. Perza MIC („Łaski pełna" t. 55 z. 1). Jest to pół na pół: kazanie i rozprawa. Przypisy w pięciu językach mieszają źródła naukowe i popularne pomoce kaznodziejskie, których nie należałoby przytaczać jako źródeł!

Wybór tematu i podejście doń nie wystarcza jednak, by wartość popularyzacyjną dzieła uważać za osiągniętą. W grę wchodzi jeszcze sprawa języka.

„Ateneum" z ubiegłego roku pisane jest na ogół językiem popraw-

nym, prostym i przejrzystym. Zdarzają się jednak wyjątki, choć głównie — i tu znowu napotykamy dowód żywej pracy redakcyjnej — w zeszytach wcześniejszych. Zamiast więc prostoty — trochę „kaznodziejskiego" patosu o „trzykroć na dzień rozkołysanych dzwonach świątyń Pańskich", o ‚spalaniu się jak świeca na ołtarzu", trochę łatwego komentatorstwa, że „niewiele myśli równie pięknych i głębokich", że są to „słowa, godne chrześcijańskiego wodza" itp. Zamiast przejrzystości — język hermetyczny. Czy takich wyrażeń, jak „wiara rzutująca w stronę przedmiotu transcendentnego", lub „skierowanie responsoryczne do siły osobowej" nie można rzeczywiście przełożyć na język „ludzki" bez straty dla ich naukowości?

3.

Jakie wrażenia po przeczytaniu „Ateneum 1957" wybijają się na plan pierwszy?

Wrażenie dużej wszechstronności. „Ateneum" to nie tylko czasopismo teologiczne! Znajduje w nim miejsce, i to swoje własne cały szereg nauk. Wiąże się to zresztą z koniecznością oświetlania danego tematu z takich punktów widzenia, jakich temat wymaga. Stąd teologia, historia, religioznawstwo, socjologia — znajdą się wokół tematu o stosunku naszego narodu do religii i Kościoła. Teologia, socjologia, medycyna, psychologia, pedagogika — konieczne są dla omówienia zagadnienia małżeństwa i dziecka.

A może to nie „Ateneum" przestało być czasopismem teologicznym, ale teologia ma tak szerokie pole widzenia? „Brak miłości do jakiegokolwiek dobra, byłby nieuznawaniem lub wzgardą dla Najwyższej Miłości... Katolik powinien uznać każde prawdziwe dobro" (t. 55 s. 11 n.). Katolicka miłość wszelkiego dobra okazuje się bynajmniej nie przywłaszczeniem cudzej rzeczy: teologia wartości doczesnych, religijne ich traktowanie wychodzi im samym na korzyść. Jeden z lekarzy twierdzi, że „normy postępowania ludzkiego, wydedukowane z praw życia, są uderzająco zgodne z normami moralności chrześcijańskiej. Świadczy to, że moralność chrześcijańska nie była pobożnym wymysłem, ale prawem przetrwania człowieka" (t. 55 s. 197) drugi lekarz dochodzi do wniosku, że „bez religii, bez pomocy Kościoła — poprawne medycznie świadome macierzyństwo jest utopią... Odkrywamy nieoczekiwanie istotną wartość pomocy Kościoła dla organizmu ludzkiego i jako jednostki, i jako gatunku, zapewniającą mu prawidłowy rozwój" (s. 254, 256).

Refleksje powyższe pozwalają dostrzec zasadnicze spełnienie zadań, stojących przed „Ateneum" na początku ubiegłego roku. Ponieważ zaś jest ono ponadto żywe, posiada tendencje rozwojowe, przeto w r. 1958 — u w a g a! Warto zajrzeć do każdego, ukazującego się zeszytu. Nie odnosi się to tylko do duchownych, ale także do świeckich. Tym bardziej, że mają oni w „Ateneum", co należy z uznaniem podkreślić, równorzędny udział autorski.

Ks. Andrzej Zuberbier

RÉSUMÉ

L'auteur cite la thèse suivante d'Emmanuel Mounier comme point de départ pour ses réflexions:
„On peut être chrétien et personnaliste, socialiste et personnaliste et pourquoi pas? communiste et personnaliste, si l'on est communiste d'une façon qui ne contredise pas aux valeurs fondamentales ici degagées". *(Qu'est-ce que le personnalisme?* Avant propos, p. 8).
Pour bien exprimer le vrai sens de cette proposition l'auteur présente en premier lieu la conception d'Emmanuel Mounier concernant l'homme, la société et la civilisation. Il accentue le rôle primordial, que joue dans ces idées la définition de la personne et de l'individu.
L'auteur présente la vision d'une civilisation personnaliste, discute ses principes les plus importants et ses postulats dans le domaine de la vie économique, politique et sociale. Ces postulats demandent la création quelques soient les conditions, d'une société dont la structure serait organique, néanmoins ils doivent être réalisés d'une manière adaptée à ces conditions.
L'action du personnalisme doit tendre à créer dans chaque situation donnée, une condition favorable pour le développement de l'homme considéré comme personne. Elle ne peut négliger aucune possibilité d'améliorer cet état de choses, sans jamais perdre de vue que la vraie révolution personnaliste doit changer au même degré la structure sociale que morale. Dans les pays qui ont subi une révolution d'après le modèle marxiste on ne peut pas, non plus, se mettre à l'écart de la vie sociale, mais au contraire il faut inspirer cette révolution dans un sens qui permette le développement de la personne.
En Pologne après les changements du mois d'Octobre certaines thèses du personnalisme (p. ex. les postulats de la décentralisation administrative et politique) sont déjà presque banales. Un intérêt général pour les problèmes de la morale constitue aussi dans cette situation des circonstances favorables.

4. **Władysław Stróżewski:** Philosophie et „Weltanschauung" . . 130

La philosophie selon la définition classique qu'on en donne, est la science du réel à la lumière des premiers principes et des causes ultimes. Dans l'étude mentionnée ci-dessus l'auteur examine ce qui la rapproche et la différencie d'un regard sur le monde général et en même temps tout personnel.
Voici d'abord les convergences:

1. Des deux côtés il est question de tout le domaine du réel ou du moins de ses principaux aspects.
2. Mon approche, toute subjective, du monde, se heurte néanmoins aux problèmes metaphysiques, par ex. le sens de la vie, l'origine du monde, etc.
3. Ici et là — quoique à des degrés différents — nous nous trouvons devant la nécessité d'une justification de nos affirmations.

Suivent les différences:

1. La philosophie est une science et dès lors doit être traitée comme telle (en ce qui regarde par exemple l'objectivité et l'intersubjectivité); il n'en va pas de même pour mon attitude personnelle en face du monde qui est de par sa nature même une attitude toute subjective et individuelle.
2. La philosophie si elle est science, doit se présenter comme un système de pensée bien coordonné. On ne demande pas cela à des vues personnelles.
3. Les deux domaines, dont l'objet matériel — le réel — est commun, ne se superposent pas. La philosophie renferme des thèses qui ne se rencontrent pas dans le monde tel que je me le construit — par ailleurs ce dernier contient des données étrangères à tout système philosophique. A titre d'exemple il suffit de mentionner des affirmations pour motifs religieux, des données empruntées aux sciences exactes, des généralisations enfin, résultant des expériences personnelles du sujet au contact de la vie.

En guise de conclusion, nous avons affaire à deux domaines, différents et point interchangeables. Néanmoins, certaines questions philosophiques ressortissent aussi de notre for intérieur, par ailleurs l'intérêt vital des „problèmes métaphysiques" individuels peut avoir son influence notable dans l'approfondissement des thèses philosophiques correspondantes.

(L'auteur, né en 1933, adjoint à la chaire de l'histoire de philosophie à l'Université de Kraków).

L'auteur né en 1931, docteur en philosophie, enseigne l'épistémologie à l'Université catholique de Lublin. Il caractérise succintement la philosophie — avant tout la métaphysique et la critériologie — à partir de leurs procédés. Sa conclusion est que les données de la philosophie répondent aux exigences d'une vraie connaissance scientifique. Elles sont intersubjectivement rationnels et vérifiables, certaines dans leurs affirmations.

On reproche à la philosophie son imprécision et son manque d'évidence. Mais ceux qui se font porteurs des pareilles critiques manquent souvent de compétence; il faut reconnaître par ailleurs que la philosophie n'est guère d'un abord facile et sa terminologie est loin d'être unifiée. Il y a encore ce fait que la philosophie présente des affinités avec ce qu'on est convenu d'appeler une „Weltanschauung". C'est à la fois pour la philosophie une attraction et un danger. L'attitude qu'on prend en face du monde est nécéssairement un „„engagement" tout personnel et bien prononcé (ceci à cause des conséquences pratiques qui découlent des positions adoptées. La philosophie confondue avec „Weltanschauung" s'entâche de subjectivisme, le facteur émotionnel y joue son rôle, ce qui rend difficile un raisonnement logique et rationnellement étayé. Or, seule une philosophie vraie aura valeur de vie et sera à même de peser sur l'agir humain. Il faut donc soigneusement élaguer de la philosophie tout ce qui n'est pas de son domaine, par contre appuyer toujours davantage sur ce qui en fait une discipline rationnelle. On contribuera ainsi à la doter d'un apport véritablement positif.

Tadeusz Milewski: (né en 1906) professeur à l'Université de Cracovie. Spécialité: linguistique générale. Oeuvre principale: Essai de linguistique générale (2 vol. avec cartes), Kraków — Lublin, 1947—48.
La théorie de la langue se propose de définir et d'expliquer les termes les plus généraux et fondamentaux dont doivent se servir les disciplines particulières ayant pour tâche l'analyse de la langue et du langage. C'est la linguistique, l'étude du style, la psychologie et la sociologie du langage. La théorie de la langue embrasse une série de problèmes; l'auteur n'en traite ici que deux, à savoir: la forme et le contenu des signes linguistiques ainsi que la définition de la langue.

1. La forme et le contenu des signes linguistiques. L'auteur présente d'abord l'histoire du problème, plus précisement des discussions auxquelles il a donné lieu. Sa conclusion est que le signe linguistique apparaît sur deux plans. Et tout d'abord dans la vie subjective, psychique, du sujet, ensuite dans la vie intersubjective et donc sociale. Au premier de ces plans le signe linguistique se présente comme un ensemble organique: il comprend la représentation auditive — qui est la forme du signe **(a)** et le concept abstrait qui en est le contenu **(b)**. Par contre au plan de la vie intersubjective sociale, la forme c'est le son, en tant qu'entité matérielle, émis par le sujet (**A**), tandis que le contenu ce sont les phénomènes du monde extérieur (**B**) par rapport à la psyché tant du sujet émetteur que du sujet récepteur du son. Les éléments mentionnés ci - dessus forment un tout cohérent. Le phénomène objectif (**B**) est cause de l'apparition dans la psyché du sujet émetteur du composé (**a—b**) réprésentation auditive et concept abstrait, lequel s'extériorise en tant que son (**A**). Ce dernier influe sur le sujet récepteur, faisant apparaître dans son champs psychique un composé (**a—b**), correspondant à l'autre et comprenant comme lui la représentation auditive plus le concept abstrait. Ce composé a pour but de renvoyer le sujet récepteur à l'objet (**B**). Il est à noter que le lien unissant le son (**A**) et l'objet (**B**) passe par la psyché tant du sujet émetteur que du sujet récepteur. Ce lien est donc intersubjectif et partant social. En tant que moyen de communication et donc acte social le rapport du son à l'objet (**A—B**) est le produit d'une entente entre les membres de la société. Cette entente consiste dans l'apprentissage d'un système de langue traditionnel. Le rapport est donc toujours conventionnel. Par contre le lien **a—b** (représentation auditive — concept) trouve sa motivation dans la psyché même du sujet en tant que résultante ineluctable de ses processus psychiques. Le sujet parlant n'a qu'une possibilité très limitée dans le choix d'une représentation auditive (**a**). Elle lui est normalement imposée dès là que le sujet fait sien le système de langue traditionnel. On peut dire que le signe linguistique est tout à la fois subjectif et motivé, intersubjectif et conventionnel.
2. Passant maintenant au problème de la définition de la langue on doit constater que la lan-

gue fait partie d'un phénomène plus vaste à savoir le langage. Ce dernier comprend l'ensemble des manifestations sonores établissant le contact de deux ou plusieurs personnes et par lesquelles l'une de ces personnes fait part à l'autre de quelque chose. Le phénomène est bien complexe il embrasse des processus et des produits tant subjectifs que sociaux. A la base nous avons le processus (subjectif) de la parole suivi par celui de la compréhension par le sujet récepteur des mots prononcés par le sujet émetteur (processus social). La troisième étape du langage est le texte — c'est le fruit de la compréhension consigné sous forme stable et qui constitue le produit concret est la langage. La quatrième et dernière étape est la langue. On peut reproduire le texte mais il ne sera aucunement à la base de textes nouveaux. La langue, système des termes et règles établies à partir des textes fixes, sera précisement cet outil grâce auquel des nouveaux textes pourront être créés. La langue est donc un elément du langage. Trois propriétés la caractérisent:

1) la sociabilité (par opposition au processus tout subjectif de la parole),
2) la stabilité (par opposition à ces processus changeants que sont la parole et la compréhension),
3) abstraction (par opposition à la parole et la compréhension qui sont des processus concrets et par opposition au texte, concret lui aussi).

Le mouvement initié et mené par l'association d'étudiants catholiques „Odrodzenie" (Renaissance) était un des facteurs les plus importants contribuant à la formation des catholiques polonais dans la première moitié de notre siècle.

I. C'était un nouveau style de réalisation du christianisme: dynamisme et sens social qui attiraient les jeunes à ce courant.

1. Le dynamisme étant l'expression de la pureté et de l'authenticité du catholicisme ouvrait des larges perspectives sur une plénitude de vie jaillissant d'une foi consciemment affirmée et non seulement adoptée par une vénérable tradition.
2. Le sens social c'est surtout le sens universaliste s'exprimant bien par la devise adoptée par „Odro-

dzenie": „Je suis chrétien et rien d'humain ne m'est étranger". C'est en même temps une négation de tout genre d'égocentrisme, et un esprit d'unité et de responsabilité sociales que l'on tâchait d'introduire dans tous les secteurs de la vie en s'appuyant sur l'esprit liturgique, sur le réalisme et l'objectivisme de la philosophie thomiste et sur l'éducation des vertus sociales. La devise de Saint Paul „Instaurare omnia in Christo" résumait l'universalisme de cette spiritualité.

II. Toutes les expériences acquises depuis 1939 ont contribué à nous apprendre à voir les choses de façon profonde et concrète, permettant de séparer l'essentiel du secondaire.

1. Ce n'est plus l'activisme et une bonne organisation qui semblent être les véritables symptômes du dynamisme et du sens social. Contre toute attitude d'attente et d'apologétisme, contre toute surestimation d'une action bien organisée et de la parole, le moment présent nous oblige surtout au témoignage et à la présence chrétienne.
2. D'après cette nouvelle orientation il est plus facile de garder l'essentiel et de ne pas le mélanger avec le sécondaire.
   a. La paroisse doit être de plus en plus le centre de notre vie religieuse — et redevenir une vivante communauté de prêtres et de laïques.
   b. Chacun est obligé de consacrer un certain temps à sa formation philosophique et théologique; les centres de recherches et d'études doivent purement servir la vérité — et l'idéal de la culture nationale doit être simple, ordonné et sans nostalgie du luxe.
   c. La réalisation de cet idéal exige un héroïsme de travail et d'honnêteté quoique les conditions de vie soient si dures et corrompues. Un autre devoir du témoignage et de la présence est de contribuer à ce que la paroisse devienne un appui réel pour la sobriété et la défense des droits de la vie contre le désastre de l'alcoolisme et des avortements.

L'auteur veut montrer les grandes lignes de notre culture entre les deux guerres mondiales. Il souligne le caractère transitoire de ces années qui furent un trait d'union entre deux époques différentes. La Pologne n'a pas subi aussi profondément que l'Occident les changements moraux et économiques de ces temps, à cause de la jeunesse relative de notre culture et des „partages" enrayant la vie de notre pays. Les tendances idéologiques poussés à l'extrême — phéno-

mène assez normal après la grande guerre — se sont manifestées chez nous moins distinctement. La restitution de l'indépendance de la Pologne fut d'une grande importance pour la formation du catholicisme. Dès ce moment différentes formes de notre patrimoine culturel se croisent avec les apports nouveaux de l'Occident. L'influence du positivisme dans le domaine de la science, qui fut d'une longue durée, cède petit à petit grâce à l'intérêt qu'on commence à porter aux problèmes métaphysiques. La culture catholique après les dégâts de la guerre, dans des conditions extrêmement difficiles mais profitant de l'indépendance du pays, recommence son travail rénovateur dans le domaine des études catholiques, des organisations, de la presse. A côté du thomisme les intellectuels polonais s'intéressent spécialement aux tendances de la philosophie de St. Augustin, qu'ils appréhendent plus aisément. La culture catholique de cette époque n'appréciait pas suffisamment l'intérêt général pour les problèmes de la morale, n'a pas su éveiller un mouvement intellectuel assez vif et fructueux. Elle a négligé le penchant traditionnel chez nous pour un certain mode de penser — dont on pourrait trouver quelque équivalent dans la moderne philosophie des valeurs. Quant aux organisations catholiques l'auteur donne sa préférence aux organisations purement religieuses. Les congrégations mariales et celle de St. Vincent de Paul ont grandement influencé le catholicisme des milieux cultivés. L'auteur voit le plus grand danger pour le catholicisme d'aujourd' hui dans la tendance à un hédonisme pratique, venant de l'Occident. Cette tendance jusqu'à présent n' a pas sapé les racines de la vie religieuse en Pologne, mais pourtant ce danger semble réel. L'auteur se demande si la renaissance du catholicisme polonais vers la fin du XIX et au début du XX siècle a subi un déclin à l'époque 1918—1939. En considérant les pour et les contre il est d'avis que la regression de ces années n'est que temporaire. Après la dernière guerre mondiale un renouveau catholique se manifeste fortement.

Chronique

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

25—

